This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

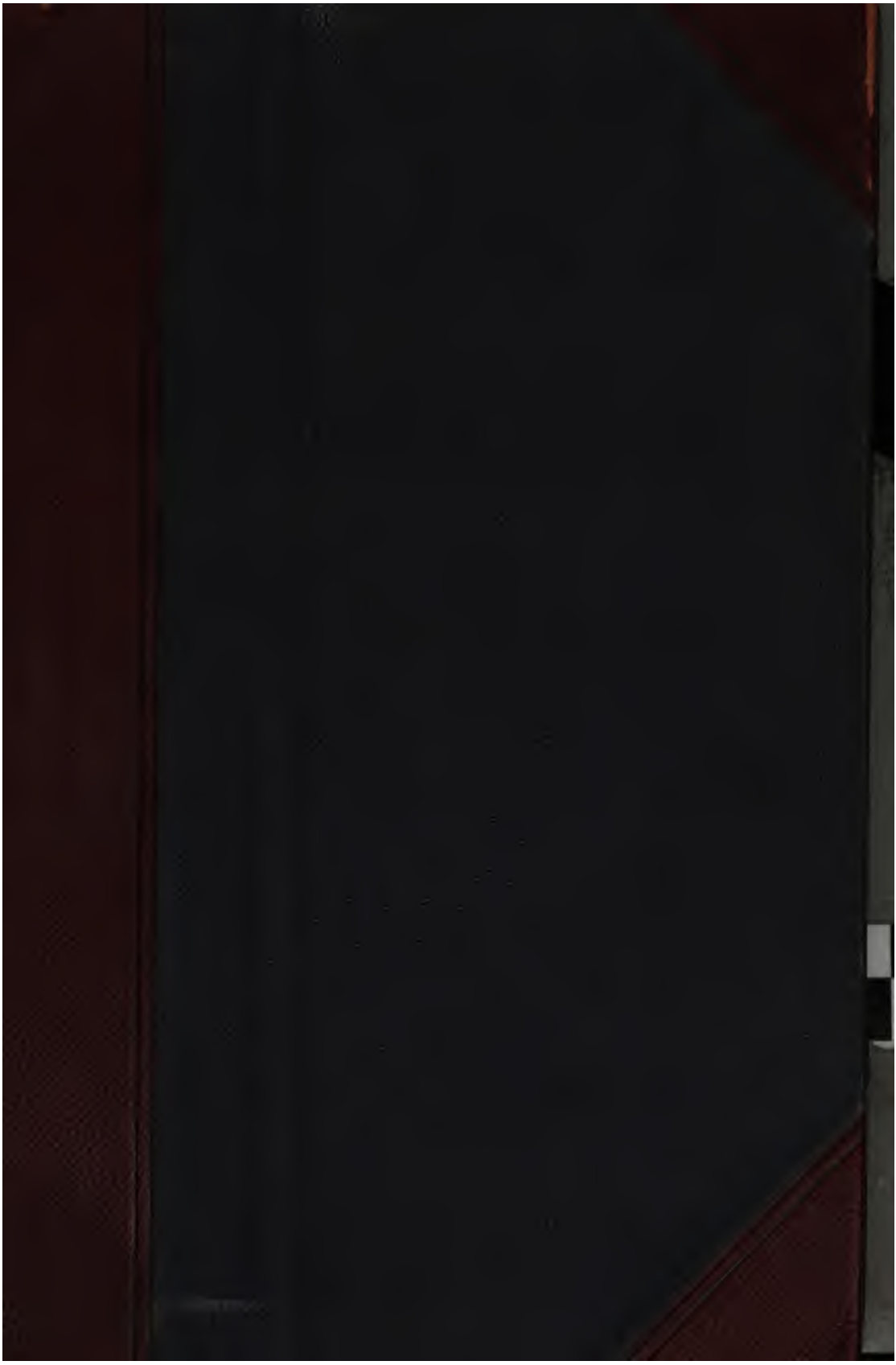
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600081430M

Antiquarische Briefe

vornemlich zur Kenntniss

der ältesten Verwandtschaftsbegriffe

von

Dr. J. J. Bachofen.

Band II.

XXXI—LXI.

Die wahre Kritik
liegt im Verständniss.

Strassburg.
Karl J. Trübners Buchhandlung.
1886.

BODLEIAN LIBRARY
13 JAN. 8
OXFORD

Inhaltsverzeichniss.

		Seite
XXXI—XLI.	Zweite Studie über *ΠΑΝΤΑ ΟΚΤΩ.*	
XXXI. XXXII. XXXIII.	Die Achtzahl in China. Verbreitung ihrer Anwendung	1—31
XXXIV.	Die Achtzahl in China. Zeugniss über den Ursprung der Octasweihe	31—38
XXXV.	Die Achtzahl in China nach ihren arithmetischen Combinationen	38—44
XXXVI.	Die Achtzahl in China. Ihre Bedeutung auf dem Gebiete der Divination und der Morallehre	44—48
XXXVII.	Die Achtzahl in China. Uebersicht und Grundgedanke ihrer Anwendung	49—53
XXXVIII.	Die Achtzahl bei den Aboriginerstämmen Asiens. Die Gonds	53—59
XXXIX.	Die Achtzahl bei den Aboriginerstämmen Asiens. Çakya und Kolyia	59—63
XL.	Die Achtzahl bei den Urstämmen Central-Amerikas. — Schlussbetrachtung über die Allgemeinheit der Octasweihe bei den Stämmen der Erde	64—75
XLI.	*ΟΓΔΟΟΣ ΑΦ' ΗΡΑΚΛΕΟΥΣ.* Die Achtzahl in Elis	75—90
XLII—XLVI.	Studien über Nepos	91—124
XLII.	Nepos luxuriosus a Tuscis dicitur	91—96
XLIII. XLIV.	Parallele des Vasu der Viti-Polynesier	97—112
XLV.	Tener pampinus quum excrevit nepotibus orbandus est	112—113
XLVI.	Geschichte des Verwandtschaftsworts Nepos	113—124
XLVII—LIV.	Studien über Avunculus	124—188
XLVII.	Die Verwandtschaftswörter avus, avunculus	124—136
XLVIII.	Ein römischer Grammatiker über avunculus	136—147
XLIX.	Opiter	147—152
L.	Die Genealogie ab avunculo. Vorbereitende Zusammenstellungen	152—165
LI.	Generis avunculus in den Ueberlieferungen des classischen Alterthums	166—172

		Seite
LII.	Fortdauer des Avunculats in der Nachkommenschaft des Mutterbruders. — *ΑΝΕΨΙΟΙ*	172—177
LIII.	*ΘΕΙΟΣ — ΝΕΝΝΟΣ*	177—185
LIV.	*ΗΘΕΙΟΣ*	185—188
LV—LXI.	Der Avunculat in den Ueberlieferungen Indiens nach dem Mahabharat	188—244
LV.	Einleitung. Ueberblick des Çantanu-Geschlechts und der in dem Epos hervortretenden Frauengestalten . .	188—195
LVI.	Der Avunculat auf Seite der Kuruiden. Çakuni . .	195—202
LVII.	Die auf Seite der Panduiden hervortretenden Avunculate: Krishna und Abhimanyu	203—215
LVIII.	Krishna und Abhimanyu's Sohn Parikshit, generis avunculus	215—218
LIX.	Der Avunculat während des Kampfes der Kuruiden und Panduiden	218—230
LX.	Der Avunculat in der Sage von Ashtavakra und Suetaketu. — Die Sage	230—233
LXI.	Analyse der Sage. Von Mutterrecht zu Vaterrecht .	234—244

XXXI.

Die Achtzahl in China. Verbreitung ihrer Anwendung.

Der Beifall, werther Freund, den Sie meiner Studie über die Achtzahl zollen, ermuntert mich zur Fortsetzung der Untersuchung. Vor allem ist eine Lücke auszufüllen, die Ihnen nicht entgangen sein kann. Der Raum zwischen der indischen und der oceanischen Welt beherbergt Völker mongolischer Raçe, die noch kaum berührt worden sind. Insbesondere hat China nicht diejenige Beachtung gefunden, welche das Alter und der Reichthum seiner Literatur in Anspruch zu nehmen berechtigt sind. Jetzt steht mir ein Material zu Gebote, das, trotz seiner Unvollständigkeit, den hohen Rang der Pi-sing unter den Völkern der Achtzahl zur Anerkennung zu bringen vollkommen hinreicht. Möchte meine Darstellung die Mühe der Sammlung des Stoffes in Vergessenheit bringen.

In zwei Kategorieen zerfallen die Berichte, welche theils die einheimisch chinesischen Schriften, theils die europäischen Mittheilungen zur Beurtheilung der Achtzahl an die Hand geben. Die erste begreift die Fälle der traditionellen Anwendung, die zweite die Ueberlieferungen von dem Ursprung der Octasweihe. An Zahl und Umfang behauptet jene, an innerm Gehalte diese den Vorrang. Ich beginne mit den Fällen der Anwendung und ordne diese nach den verschiedenen Lebensgebieten, welchen sie angehören.

Die Berichte, die meine Aufmerksamkeit zuerst erregen, handeln von den Bestattungsgebräuchen. Bei den Leichenfeiern,

bemerkt Lechler, S. 168 seiner acht Vorträge, bedient sich der Priester eines achteckigen Cylinders. Nach Grosier, II, 350 wird der Leichenwagen von acht mal acht Männern nach der Grabstätte gezogen. Eine einlässlichere Darstellung giebt der englische Missionar John Henri Gray, China, London 1878, zwei Bände, I, 302. Birgt der Sarg die Leiche eines Mannes des ersten oder zweiten Ranges, so treten 64 Menschen vor den Todtenwagen. Gehört der Verstorbene dem dritten, vierten, fünften Range an, so werden 48 vorgespannt. Sechster und siebenter Rang setzen die Zahl noch weiter herab, nämlich auf 32. — In dieser Progression liegt die Grundzahl Acht deutlich vor. Es folgen sich die Multiplicationen 8×8, 6×8, 4×8, in deren beiden Gliedern die Octas ihre Bedeutung geltend macht. — Weitere Angaben entnehme ich dem von E. Biot im J. 1851 in zwei Bänden in französischer Uebersetzung herausgegebenen Tcheou-Li, ou Rites des Tcheou, dem Reichswürdenbuche der dritten oder Tcheou-Dynastie, die von dem Beginne des zwölften bis ins dritte Jahrhundert vor Chr. den Thron behauptete. Buch XVI (I, p. 309) ertheilt den Che-Jin, d. h. den Hausmeistern, folgende Anweisung: „Bei der Trauerceremonie liefern sie den gekochten Reis, der dem Todten in den Mund gelegt wird, ebenso die gerösteten Körner, die zur Seite der Leiche hingesetzt werden.“ Hiezu schreibt der chinesische Commentar B.: „Einem Prinzen giebt man vier Sorten Getreidekörner und vertheilt diese in acht Körbe; einem Präfecten drei in sechs Körben, einem Graduirten zwei in vier Körben.“ Also 8, 6, 4 Körbe und durch Halbierung dieser Zahlen 4, 3, 2 Getreidearten. — Buch XX (I, 490). In dem Commentar zu dieser Stelle werden die Kueï, d. h. die hölzernen Todtentäfelchen, mit welchen die Leiche auf allen Seiten umgeben ist, aufgezählt und beschrieben. Ein kreisförmiges Kueï (Pi) wird unter den Rücken, ein achtseitiges (Tseng) auf den Bauch der Todten gelegt. Jenes stellt den Himmel, dieses die Erde dar. Die tellurische Geltung stimmt mit der Entstehung der Achtzahl aus der Duas der das physische Leben erzeugenden Naturkräfte überein. Daher die Lage der achteckigen Kueï auf dem das Leben erhaltenden Bauche. — Ferner verdient eine geschicht-

liche Bemerkung im Chu-king des Gaubil p. 350, die Bazin der Aeltere in seinem Théatre Chinois, Note der Seite 13, wiederholt, Beachtung. Darnach wurden in neuerer Zeit die herkömmlichen drei Trauerjahre der Kinder für Vater und Mutter, der Frauen für ihren Gemahl abgekürzt. Acht Monate in jedem der drei Jahre sollen genügen. Unabänderlich schien die Zahl der Jahre, die Jahresdauer aber liess sich herabsetzen. Die Octas als die vollkommene Zahl kam zur Anwendung. — Endlich noch die Sage von Chao-Hao's Grabstein. Fo-Hi's acht Kua wurden auf demselben eingemeisselt. (Préface zu Gaubil's Chu-king, revu et corrigé par M. de Guignes, Paris 1770, p. LXXXV). Chao-Hao, des Urvaters Hoang-Ti erster Nachfolger, hatte 80 Jahre regiert. Ueberall die Octas, einfach oder als Factor einer Multiplication. — Ist es nöthig, g. F., Sie jetzt an das Grabmal des Stesichorus vor Syracus, an die acht Säulen, die acht Stufen, die acht Winkel, die es auszeichneten, zu erinnern? Der griechischen Welt ist unlösbares Räthsel, was China noch heute festhält, noch heute, wie wir sehen werden, zu erklären und zu rechtfertigen weiss.

Verlassen wir die Gräber, die Bestattungen, die Trauerjahre. Fröhlichere Verwendung findet die Octas bei Heirathen und andern festlichen Anlässen. Auf Heirath und Hochzeit bezieht sich zunächst Tcheou-Li, B. XIII (I, 308): „Verheirathet man seine Tochter oder heirathet man selbst, so sollen die acht Kostbarkeiten, Pa-pei, und die schwarzen Seidenstoffe den Werth von fünf Paar Stücken nicht übersteigen." Commentar B.: „Man bediente sich des schwarzen Seidentuchs, um darin die Kostbarkeiten (der Braut) zu überreichen. Schwarz ist die Farbe der Frau, weil sie das weibliche, verborgene Prinzip darstellt." Die kaiserlichen Herausgeber des Tcheou-Li fügen hinzu: „Welches die acht Kostbarkeiten waren, ist noch nicht aufgeklärt." Für uns ganz gleichgiltig. Genug, die Octas behauptet ihre Bedeutung als vollkommene Zahl.

Beachten Sie weiter die acht Schriftzeichen, deren Einfluss auf den Eheabschluss in der Bühnen- und Romanliteratur öfter erwähnt wird. So in dem Romane Yu-Kiao-Li oder die beiden Cousinen, in welchem nach der Uebersetzung des St. Julien,

Paris 1864, p. 52, Vater Pekong den Wahrsager ersucht, ihm die acht Buchstaben seines Sohnes auszulegen. So in dem Drama Teou-Ngo-Yuen oder die Rache der Teou-Ngo, in welchem der Dichter die unglückliche Heldin des Stücks alles Missgeschick, das sie von Jugend auf erlitten, herzählen und dann sagen lässt: „Mussten denn die acht Schriftzeichen meinem ganzen Leben nichts als Kummer bringen?“ in dem ferner Li-Lao, getrieben von der Sehnsucht, endlich die gewünschte Ehe verwirklicht zu sehen, ihren Sohn Tchang-Lu-Eul auffordert: „Lass nach den acht Schriftzeichen unser Horoscop bestimmen, befrage die Loose (nämlich Schildkröte und Wahrsagestaude Chi), entdecke mit Hilfe des Vogels Suan (des Symbols der ehelichen Liebe) den Zeitpunkt, der uns himmlische Freude bringen soll.“ (Bazin, Théatre Chinois, Paris 1838, pp. 337 und 351.) Die Uebersetzer begleiten diese Stellen mit folgenden Erläuterungen. Julien: „Jedem Kinde werden bei der Geburt acht Schriftzeichen zugeeignet, zwei für das Jahr, zwei für den Monat, zwei für den Tag, zwei für die Stunde, in der es das Licht der Welt erblickte. Bei einer Brautwerbung theilen beide Familien diese Charaktere gegenseitig sich mit. Der Astrologe empfängt dann den Auftrag, die Vergleichung vorzunehmen und nach deren Ergebniss das künftige Glück oder Unglück vorauszusagen.“ — Bazin: „Bei manchen Anlässen werden die acht Schriftzeichen zu Vorhersagungen benützt. Die erste Sorge der Eltern, wenn sie ihre Kinder mit einander zu verbinden gedenken, ist darauf gerichtet, deren acht Schriftzeichen unter sich auszutauschen, dann mit einander zu vergleichen und so gemäss den Regeln der Astrologie zu bestimmen, ob eine vollkommene Verträglichkeit des Charakters und der Lebensbestimmung gegeben sei.“ — Nach Milne, Vie réelle en Chine, übersetzt von A. Tasset und annotirt von Pauthier, Paris 1858, p. 173, heisst die Ceremonie Chuh-pahtsze, weil sie durch vier Fragen von jeder Seite, zusammen durch acht (pah oder pat) vollzogen wird. — Für den Augenblick entsage ich jeder Erörterung dieser Sitte, da die Bedeutung der Achtzahl auf dem Gebiete der Divination weiterhin besonders zur Sprache kommen wird. —

Am Tage der Hochzeitsfeier trägt die Braut eine Tiara

von schwarzem Sammt, auf welchem acht kleine Götterbilder gelber Farbe aufgenäht sind. Der Verfasser des Artikels A Chinese wedding in dem Chinese Repository IV, 571 nennt diese Bilder Pa-ssin, das ist die acht Genien, über deren Bedeutung ich keine Aufklärung zu geben weiss. —

Die überraschendste Anwendung der Octas auf dem Gebiete der Ehe begegnet in dem geschichtlichen Commentare des Tso-Chuen (fünftes Jahrhundert vor Christus) zu den Annalen des Landes Lu, der Heimath des Confucius, betitelt Chun Tsew, wörtlich „Frühlung und Herbst", welche beide Werke im fünften Bande der Chinese Classics von Legge in englischer Uebersetzung vorliegen. An zwei Stellen fasst der gelehrte Sinologe den Inhalt des Berichts zusammen, zuerst in Band IV, 140, Prolegomena zu der Odensammlung Shi-King, Kapitel: „das China der Zeit des Odenbuches"; von neuem in einer Note zu Ode VIII des dritten Buches der Tang-Gesänge, Band IV, 549. „Jeder Vassalenfürst", (nämlich des Feudalstaates, welchen der Gründer der Dynastie Chow oder Tcheou nach dem Sturze der Chŭn in China errichtete), so lesen wir am erstern Orte, „erhielt von dem Vater der Braut ausser dieser noch acht andere Frauen, nämlich eine jüngere Schwester der Braut, eine Cousine derselben und je drei Töchter zweier grossen Häusser desselben Geschlechtsnamens mit dem Hause der Braut." Zweite Stelle: „Begleitet wurde die Braut von einer jüngeren Schwester und einer Cousine (Vatersbruderstochter). Ueberdiess gaben zwei Häuser desselben Geschlechtsnamens ein jedes eine Tochter samt entsprechender Umgebung (d. h. jede mit einer jüngeren Schwester und Cousine) zur Begleitung mit. Daher stammt das Wort: ein Feudalfürst heiratet auf einmal neun Frauen." Die Stelle, welche diese Sitte in der Geschichte der Familienentwicklung des Klan- oder Gentilvolkes der Pi-sing einnimmt, kann dermalen kein Gegenstand meiner Untersuchung sein. Genug, dass wir die Achtzahl wiederum als Grenze einer in sich geschlossenen Zahlenreihe, die Zwei als grundlegendes Element derselben erkennen.

Den Feierlichkeiten von Verlöbniss und Hochzeit reihen andere öffentliche sowohl als häusliche Feste sich an. Der

Haarschur habe ich schon im eilften Briefe gedacht. Gray I, 231 sah die Mütze des Knaben bei solchem Anlasse mit acht Buddhabildern geschmückt. Da der Buddhismus aus demselben Aboriginerthum hervorgegangen ist, dem China's Gedankenwelt nie sich entfremdete, so lässt dem vorliegenden Zeugniss die Berechtigung, hier mit aufgenommen zu werden, sich nicht bestreiten. Entschieden einheimischen Ursprungs sind folgende Anwendungen. In dem Shang-Lun, einem Theile des Lun-yu, den Legge unter dem Titel: Chinese Analects, Pauthier, Livres sacrés de l'Orient, als Entretiens philosophiques in Uebersetzung mittheilt, lesen wir in Kap. III, § 1 p. 7 bei Collie, The Chinese classical work commonly called the four books, translated, Malacca 1828: „Confucius sagte: Ki-Shi gebrauchte bei seinen Familienfesten acht Musikbanden. Vermag er das zu thun, wozu ist er dann wohl unfähig?" — „Dieser Ki-Shi," bemerkt zur Erläuterung Collie, „war einer der höchsten Würdenträger des Landes Lu. Acht Musikbanden pflegte der Kaiser bei seinen Festen zu verwenden, die Prinzen (d. h. die Vassalen) sechs, die grossen Würdenträger des Reichs vier. Ki-Shi masste sich also des Kaisers Recht an. Daher das tadelnde Wort des Confucius: „Wer solches wagt, ist Alles fähig." Bestätigung findet diese Bemerkung in einer Mittheilung des Tso-Chuen. Der Chun-Tsew enthält nämlich die kurze Angabe: „In dem fünften Regierungsjahre liess Herzog Yin (des Landes Lu) zum ersten Male nur sechs Reihen Tänzer auftreten". Dies führt Tso, China's Froissart, in folgender Weise näher aus: „Im neunten Monate genannten Jahres wurde die zu Ehren der Chung-Tsze, der zweiten Gemahlin des Herzogs Hwuy, erbaute Kapelle vollendet. Pantomimische Tänze sollten aufgeführt werden. Der Herzog berieth Chung-Chung über die Zahl derselben. Dieser antwortete: der Kaiser gebraucht acht Reihen, Prinzen verwenden sechs, Grosswürdenträger vier, Gelehrte zwei. Der Tanz aber muss mit den Musikinstrumenten und der Bewegung der acht Jahreswinde in Uebereinstimmung stehen: darum steigt die Zahl der Tänzerreihen in Stufen von zwei zu zwei von der Achtzahl (bis zu zwei Reihen) herab." Die Entstehung der Octas aus der Duas ist es, welche die hier

erscheinende Gradation durch Intervalle von zwei zu zwei veranlasst. Hierüber später.

Eine andere Festlichkeit, bei der die Achtzahl beobachtet wird, begegnet im Tcheou-Li, Buch XXXIX (II, 444): „Wenn die Fürstin gegen einen Besucher die Vorschriften der Gastfreundschaft ausübt, so kommen acht Amphorn, acht irdene Krüge und acht Körbe zur Anwendung.“ — Auch die Lieder des Shi-King kennen die Zahl. In der fünften der kleinern Oden sagt der Gastgeber: „Zur Bewirthung meiner mütterlichen Oheime habe ich meinen Fleischvorrath und acht Getreidegerichte aufgestellt.“ (Legge, Pars II des Bandes IV der Classics.) — Darum tragen die Pferde bei festlichen Aufzügen acht Glöckchen an Hals und Gebiss. „Rasch schritten die Pferde zum Geläute der acht Glocken“, heisst es in Ode VI der Tang-Lieder. Das Gleiche findet sich in der Schilderung des Zuges der die Braut „gleich einer glänzenden Wolke“ begleitenden Mädchen, die Ode VII entwirft, und so werden die acht Glocken „am Gebiss der Thiere“ noch öfter erwähnt. Jeder Gedanke an Zufall bleibt daher ausgeschlossen. —

Unter den öffentlichen Festlichkeiten nehmen die Bogenschiessen die erste Stelle ein. Ihnen gelten zwei Bestimmungen des Tcheou-Li. Buch XXVI (II, 110) ertheilt dem Gross-Annalisten des Reiches folgenden Auftrag: „Wenn ein Bogenschiessen abgehalten werden soll, bestimmt er den Mittelpunkt der Scheibe, berechnet und ordnet die Zahlen.“ Commentar B. „Diese Zahlen scheinen sich auf die acht um den Mittelpunkt gezogenen Kreise zu beziehen.“ — Buch XXXII (II, 239) überträgt dem Zeugmeister der Bögen und Pfeile „das Reglement der sechs Bögen, der vier Armbrüste, der acht Pfeile“. Ueberall die Octas und ihre Theile.

Die zuletzt ausgeschriebene Stelle führt meine Gedanken auf ein neues Gebiet, das der Maasse und der darnach errichteten Bauwerke. In der Schilderung, welche die dritte Ode der Loblieder auf das Land Lu von dem dortigen Tempelbau entwirft, heisst es: „Gefällt wurden die Fichten von Tsu-Loe, die Kypressen von Sin-Fu, gemessen mit dem Ellstabe, dem Acht-Ellenstabe.“ Dasselbe Maass, „eine Schnur acht Ellen lang“

erwähnt Tso in der Geschichte des eilften Regierungsjahres des Herzogs Gae, bei Legge V, 825. Diese acht Ellen werden als Einheit betrachtet. Daher die Angabe: so und so viel Mal acht Ellen hoch. „Prunkhallen viele Male acht Ellen hoch, ich möchte sie nicht besitzen", betheuert Mencius bei Legge, Classics II, 372. Im Shang-Mung wird eine Rede desselben Weisen mitgetheilt, in der das Acht-Ellen-Maass in gleicher Geltung erscheint. Aufgefordert, den Fürsten, in deren Ländern er lehrend verweilte, seinen Besuch abzustatten, und desshalb an das Wort des Buches Che erinnert: „Wer eine Elle sich bückt, wird deren acht in seine Hand bekommen", entgegnete Mencius: „Einst liess King, Herrscher des Landes Tsi, die Vorsteher seines Thierparkes durch Aufhissen der Tsing-Flagge zur Jagd entbieten. Der Befehl ward nicht befolgt. Der König wollte die Unbotmässigkeit mit dem Tode bestrafen. Confucius aber sprach: Der entschlossene Weise vergisst nie, dass er in eine Grube geworfen werden, ebenso wenig der Held, dass er seinen Kopf verlieren kann. Warum ertheilte Confucius dieses Lob? Doch gewiss, weil jene Vorsteher das falsche Signal unbeachtet liessen. Warum also sollte ich ungerufen nach dem Hoflager gehn? Uebrigens handelt der, welcher in solcher Weise einer Elle Länge sich bückt, um acht in seine Hand zu bekommen, in gewinnsüchtiger Absicht. Wer aber diesem Geiste einmal sich hingiebt, wird gar bald dazu kommen, das Bücken von acht Ellen, um eine zu gewinnen, für recht zu halten." Die Uebersetzung Collie's steht auf S. 85 der Mencius-Schriften, jene Legge's in Classics Band II, S. 137. —

Verständlich wird jetzt eine Redensart, deren der Roman Ping-Chan-Ling-Yen, Les deux jeunes filles lettrées, übersetzt von St. Julien, Paris 1860 in zwei Bänden, sich bedient. Des jungen Liebhabers Tseu-Kien höchste wissenschaftliche Begabung nachdrücklich hervorzuheben, wird folgende Rechnung aufgestellt: „Alle Gelehrten des Reichs zusammengenommen haben einen Scheffel Talent, Tseu-Kien für sich allein besitzt acht Zwölfttheile dieses Scheffels." (I, 181.) Wir würden sagen „zwei Drittheile". Der Chinese wählt die vollkommene Acht, spricht diese dem Gefeierten, die Hälfte allen Nebenbuhlern

zu. — Er zeigt dieselbe Vorliebe auch bei Berechnungen anderer Art. Wenn die Würdenträger der Vassalenstaaten sich an das Hoflager der Tcheou-Kaiser begeben, so überreichen sie Täfelchen „lang acht Zehntheile eines Fusses“ (Tcheou-Li, Buch XLII. Band II, 526). — Nach demselben Tcheou-Li Buch XLIII (II, 562) wird das Innere der Paläste nach Tsin von acht Fuss Länge, die Ausdehnung der Ländereien nach Pu von sechs Fuss Länge gemessen. — Im Münzsysteme findet unsere Zahl gleiche Anwendung. Nach E. Biot, Système monétaire des Chinois in Journal Asiatique, Mai 1837, p. 431 wird das chinesische Pfund, Kin, in sechszehn Liang getheilt. Ein Vierundzwanzigstel des Liang ergiebt die kleine Münze Chu. Stücke von acht Chu liess Kao-Heu der Han-Dynastie im J. 187 vor Christus giessen. Nur gegossene nämlich, keine geprägten Münzen kennt China bis auf den heutigen Tag.

Im Zusammenhange mit der betrachteten Vorstellungsreihe steht eine Anwendung der Achtzahl, die in dem Werke Tso's unter dem zehnten Regierungsjahre des Herzogs Hi, bei Legge V, 154 vorliegt. Als der Kaiser einem seiner Vassalen, der sein siebzigstes Jahr erreichte, eine Auszeichnung verleihen wollte, rechtfertigte dieser seine Ablehnung mit den Worten: „Des Himmels Majestät ist nicht weit von mir entfernt, nicht einen Fuss, nicht acht Zoll. Beleidigen würde ich sie, nähme ich deine Gnade an.“ Warum gerade acht Zoll? weil Acht die Grenze der ersten Einheit bildet. Daher kann sie auch als Maximalsatz auftreten. Erstes Beispiel im Drama Hoeï-Lan-Ki, Le cercle de craie, dessen französische Uebersetzung St. Julien im J. 1832 in London veröffentlichte. In diesem, p. 52, entschuldigt die Hebamme ihre Zeugnissunfähigkeit mit den Worten: „Hatte ich doch täglich sieben oder acht Geburten zu besorgen.“ — Zweites Beispiel. Zum Jahre 22 der Regierung des Herzogs Chwang erzählt Tso bei Legge V, p. 103: „Der Grosswürdenträger I-Shi berieth die Linien der Schildpatt, ob er seine Tochter dem Bewerber King-Chung (aus dem Hause Chin) zur Frau geben sollte. Sein Weib unternahm die Erklärung der erhaltenen Zeichen. Alle sind günstig, sprach sie. Dieser Ast der Kwei (Klanname des Hauses Chin) wird von den Keang

des Landes Tsi aufgenommen werden, in fünf Generationen daselbst zu Ehren und Ansehen, ja zu der Würde eines ersten Ministers gelangen, nach acht Generationen aber eine Grösse erreichen, mit der keine andere sich vergleichen lässt.“ (Legge, Prolegomena zum Shi-King IV, 18). — Drittes Beispiel. Nach der grossen Fluth bediente Shun sich des Yu, um das Land zu entwässern und den Lauf der Ströme zu ordnen. Dieser Yu, eine der berühmtesten Sagengestalten der Urzeit, verwendete acht Jahre auf die Arbeit, und kam während dieses Zeitraums drei Male bei seiner Wohnung vorbei, ohne einzutreten. Seit Yu ist der Boden des Landes pflügbar und ertragreich. So Mencius bei Legge II, 127. — Wie die Urzeit, so das gegenwärtige Jahrhundert. Tao-Kuang, der im J. 1850 gestorbene Kaiser, folgte der überlieferten Maximalgrenze. Als nach dem Frieden von Nanking (1862) Lung, der während des Krieges vielgenannte Mandarine, in Ungnade fiel, wurde ihm die Rückerstattung seiner Güter und Würden unter der Bedingung verheissen, dass er während eines Zeitraums von acht Jahren keines weiteren Versehens sich schuldig mache. So Gützlaff, Leben Tao-Kuang's S. 104, 112.

Zum Schlusse dieser Beispielsammlung eine Analogie aus dem ägyptischen Alterthume, das, wie Sie wissen, der Achtzahl nicht weniger huldigte als China. Der Bericht über eine Seereise aus der Zeit der XII. Dynastie, welcher von der Hand des Schreibers Amoni Amonâa erhalten ist, giebt folgende Schilderung des Schiffbruchs. „Die Matrosen, muthig wie Löwen, versicherten, weder Sturm noch Wind sei zu befürchten. Doch als wir auf der offenen See uns befanden, erhob sich ein Orkan. Wir näherten uns dem Lande. Heftiger wurde das Wehen. Bis zur Höhe von acht Ellen stiegen die Wogen. Ich ergriff eine Planke. Die ganze Schiffsmannschaft fand ihren Untergang.“ (Les Contes populaires de l'Egypte ancienne, traduits et commentés par G. Maspéro. Paris 1882 p. 141.) Acht also bildet die Maximalgrenze der Wogenerhebung, wie die alte Götterreihe mit acht ihre Vollendung erreicht. Wozu derselbe Maspéro, Introduction p. LIX, ein von mir früher übersehenes Zeugniss nachträgt. Die Vierzahl findet ent-

sprechende Auszeichnung. „Die Vier spielt eine Rolle in der Eintheilung der Elle. Der Palm hat vier Finger; vier Palm ist ein Fuss, vier Ellen eine Orgyie. Daher mag es gekommen sein, dass man auch den Finger in 4 × 4 oder 16 Theile theilte. Diese Theile selbst werden in den ersten 16 einzelnen Fingerabtheilungen der Elle von rechts her, also in den kleinen Fingern dargestellt, in immer kleineren Distanzen.“ So Lepsius, Die Längenmaasse der Alten, Berlin 1884, S. 7. Die Verbindung dieser Maasstheilung mit dem Octassysteme der ältesten Zeit unterliegt keinem Zweifel.

Die Verwendung der Acht zur Ordnung der staatlichen Einrichtungen des chinesischen Reichs bildet den nächsten Gegenstand meiner Nachweise. Darüber das folgende Schreiben.

XXXII.

Die Achtzahl in China. Verbreitung ihrer Anwendung.

(Fortsetzung.)

Zu den Reichseinrichtungen gehört vor allem der kaiserliche Hofstaat: Acht Männer tragen des Himmelssohns gelben Palanquin. So berichtet als Augenzeuge John Barrow, Reise durch China im Gefolge der grossbritanischen Gesandtschaft 1793. Deutsch von Hüttner in Spengel-Ehrmann's Sammlung, XIV. Band, I, 253. — Nach dem China Mail von 1883 wird der kaiserliche Knabe, der heute die Krone trägt, von acht Eunuchen bedient. — In die alte Zeit führen die Bestimmungen des Tcheou-Li. Nach Buch XXXI (II, 223) begleiten den kaiserlichen Wagen auf jeder Seite je acht mit Lanze und Schild ausgerüstete Läufer. — Die Organisation des Dienstes im kaiserlichen Marstall giebt Buch XXXII (II, 255). „Für jedes Paar schwacher (d. h. zum kaiserlichen Gebrauche nicht tauglicher) Pferde wird ein Stalljunge bestellt, für je acht solcher Paare ein Vorgesetzter. Acht Vorgesetzte haben an ihrer Spitze einen Stallmeister, acht Stallmeister einen Ju-fu

(Aide-conducteur)." Zahl und Dienstpersonal der tadellosen Pferde ruht auf der Vier. Alle von dem Commentare B. herausgerechneten Zahlen sind daher durch acht theilbar. — Sprichwörtlich wurden die „acht berühmten Pferde des Kaisers Mu-Wang" (Roman des deux jeunes filles lettrées I, 51. Julien). Nach Buch XXXII (II, 261) bedient sich die Sprache besonderer Ausdrücke je nach der Höhe des Thieres. „Ein Pferd von wenigstens acht Fuss heisst Lung, von wenigstens sieben Laï, eines von wenigstens sechs einfach Ma, d. h. Pferd schlechtweg." — Wie der Stall- so der Palastdienst. In acht Wohnstätten wird das Personal untergebracht, acht Standorte werden ihm angewiesen. Die Anordnung obliegt dem Hausmeister. (Buch IV in Band I, 69.) Nicht anders die kaiserliche Tafel. Chi-Y, der mit der Wahl der Nahrungsmittel beauftragte Arzt, bestimmt die acht dem Kaiser vorzusetzenden Gerichte. (Buch V, Band I, 93.) Diese acht ausgesuchten Platten werden aus acht Stoffen bereitet. (Buch IV, Band I, 71.) — Zu den Hofsitten stelle ich endlich folgende Notiz. Erreicht die Kaiserin ihr sechszigstes Jahr, die von den Chinesen besonders ausgezeichnete Lebensperiode, so ertheilt ihr der Kaiser einen Ehrentitel, der aus acht Schriftzeichen zusammengesezt ist (Chinese Repository 1835 p. 576).

Unter den staatlichen Angelegenheiten im engeren Sinne nimmt nach europäischen, wenn auch nicht nach chinesischen Ideen das Kriegswesen die erste Stelle ein. Die grosse Trommel Fin-Ku, deren Ertönen den Beginn der Manöver anzeigt, hat acht Fuss Länge (Buch XII in I, 265). — Acht verschiedene Schlachtlinien, Pa-Tchin, ersann der berühmte Heerführer Tchu-Ko. (Amiot, L'art militaire des Chinois in den Mémoires concernant les Chinois par les pères Missionaires de Peking VII, 334.) Hierauf gehen die Worte des Romans Les deux jeunes filles lettrées II, 139: „Im Osten und im Westen dehnen die acht Heerhaufen des Anführers Tchu-Ko sich aus;" — ebenso folgende (I, 51): „Schilde und Standarten in acht Gruppen" gesondert. — Die Aushebung geschah nach derselben Zahl. Nach dem Chu-King des Gaubil p. 339 hatten vor Zeiten je achthundert Familien einen mit sechszehn Pferden bespannten Kriegswagen ins

Feld zu stellen. — Im XVI. Jahrhundert liess Tai-Tsong zum Kampfe gegen die gefürchteten Khitan-Tataren von acht Jünglingen je einen ausheben. (Annales de Mailla VIII, 111.) — Einst schuldete das Fürstenthum Lu dem von Wu Heerfolge mit achthundert Streitwagen (Tso-Chuen bei Legge V, 842). — Nach den Annalen Mailla's XI, 105 forderte der Kaldan Auskunft über die acht Jünglinge, welche Kaiser Kang-Hi in das Land Tangut entsendet hatte. Er erblickte darin die Absicht, dieses Reich als unterworfenes Land zu behandeln. Denn in acht Districte pflegen die Kaiser der regierenden Mantschu-Dynastie besiegte Völker zu gliedern. So verfuhren mit den gedemüthigten Kalkas im XVIII. Jahrhundert Chun-Tchi und Kang-Hi. In acht Thassal zerlegten sie deren Gebiet, und acht Schimmel verlangten sie als Jahrestribut. (Annales XI, 81. 92.) Wir kennen diese Landtheilung nach der Achtzahl auf den Inseln des stillen Oceans. (Brief XI, S. 110.) Aus dem Chinese Repository IV, 450 ersehe ich, dass auch Bali, aus demselben (VI, 92), dass auch Kokan gleich getheilt ist. — Der in China herrschende Mantschu-Stamm selbst gliedert sich in acht gegen einander abgeschlossene Banner oder Fahnen, wie ausser dem schon früher angeführten J. Klaproth, auch Medhurst, China, seine Zustände und Aussichten, Stuttgart 1848 S. 99 hervorhebt. Die Mantschu, durch ihre Geburt dem Waffendienste verfallen, sind der wahre Kriegerstand China's. Vergleichen Sie E. Biot, Propriété territoriale en Chine in Journal Asiatique 1838, p. 331. —

So viel über das Kriegswesen. Betreten wir das Gebiet des öffentlichen Rechts. Das Reichsbuch der Tcheou giebt viele Beiträge. Dem Kaiser werden acht Machtbefugnisse zugetheilt. Buch XXVI (II, 16.) „Der Annalist der innern Angelegenheiten bewahrt die auf die acht kaiserlichen Machtbefugnisse bezüglichen Schriftstücke und leitet durch seine Rathschläge die Regierung. Diese Machtbefugnisse führen folgende Namen: 1. Beamtenernennung. 2. Bewilligung der Besoldungen. 3. Entlassung. 4. Bestätigung. 5. Recht das Leben zu nehmen. 6. Recht das Leben zu schenken. 7. Belohnung. 8. Cassation oder Schmälerung.“ — Ferner Buch XXI (II, 1) in Verbindung mit den Commentaren: „Die drei ersten Räthe des Kaisers

(San-Kung) erhalten acht Ernennungs-Urkunden, die Minister (King) sechs, die Präfecten (Ta-Fou) vier. Verlässt einer dieser Würdenträger das dem Kaiser gehörende Gebiet, um in den acht grossen Districten des Reichs die Regierung eines Vassalenstaates zu übernehmen, so wird die Zahl seiner Urkunden um eine erhöht. Bestimmend für die Ordnung ihrer Verhältnisse, nämlich für ihre Hauptstädte, Paläste, Wagen, Fahnen, Anzüge, Riten und Hofgebräuche sind die so erhöhten Zahlen neun, sieben, fünf; neun für die Kung (Herzöge), sieben für die Heu und Pi (Barone), fünf für die Tseu und Nan (Markgrafen). — Buch II (I, 22 ff.). Alle Verwaltung ruht auf acht Reglements und acht Statuten. Die acht Reglements heissen: 1. Bildung der Beamtenabtheilungen. 2. Instructionen der Beamten. 3. Verbindungen der Beamten unter sich. 4. Reglements für die Beurtheilung der Geschäftsführung der Beamten. 5. Regeln zur Aufrechterhaltung der Ordnung in dieser Geschäftsführung. 6. Specielle Vorschriften für die Beamten. 7. Züchtigung der Beamten. 8. Revision der Geschäftsführung. — Die acht Statuten leiten die Verwaltung der den kaiserlichen Prinzen und andern Würdenträgern zugewiesenen Gebiete. Sie heissen: 1. Opfer und Ceremonien. 2. Reglement für die Oberbeamten. 3. Entlassung und Bestätigung der Unterbeamten. 4. Subventionen (an die Graduirten unter ihnen). 5. Taxen und Auflagen. 6. Gebräuche und Uebungen. 7. Strafen und Belohnungen. 8. Frohndienste und Jagden. Wiederholt wird die Mahnung, diese acht Reglements und acht Statuten stets vor Augen zu behalten, eingeschärft. Sie gilt nicht nur für den Ta-Tsaï, Grand administrateur général (I, 22 ff., 36 ff.), sondern auch für den Siao-Tseu, Sous-administrateur général (I, 43. 50), den Sse-Hoei, Chef des comptes généraux (I, 129), den Ta-Sse-Ma, Grand commandant des chevaux (II, 165). Ja die Kuang-Yin, Rectificateurs, sind mit der Verbreitung der beiden Vorschriften beauftragt (II, 184); beide werden unter den Staatsdocumenten aufgeführt, deren Bewahrung dem Sse-Chu, Chef des écritures, anvertraut ist (I, 132).

Ausser den acht Reglements und den acht Statuten werden acht Maassregeln, durch welche das Verhalten der Beamten

im allgemeinen beeinflusst werden kann, ferner acht Regierungsgrundsätze genannt. Buch II (I, 24 f.). Die acht Maassregeln sind: 1. Der Rang der Beamtung. 2. Die Höhe der Besoldung. 3. Die Zulagen. 4. Die Genehmigung der Handlungen. 5. Die Begnadigung. 6. Die Herabsetzung in Rang oder Einkommen. 7. Die Cassirung. 8. Der Ausspruch des Missfallens. — Die acht zur Leitung der Völker nöthigen Grundsätze lauten: 1. Liebe den nächsten Verwandten. 2. Verehre das Alter. 3. Befördere verdienstvolle Männer. 4. Gieb die Aemter den dazu Befähigten. 5. Schütze die Getreuen. 6. Ehre die Ehrwürdigen. 7. Kenne verdienstvolle Unterbeamte. 8. Beobachte die Gewohnheiten der Fremden (die dein Land besuchen). — Wenn wir in den Annales de Mailla IX, 250 lesen, den Mongolen-Chan habe der Chinese Yao-Tchu in acht Regierungsgrundsätzen unterrichtet, so dürfte am ehesten an die mitgetheilten des Tcheou-Li zu denken sein. — Endlich Buch III (1, 57). Es ertheilt dem Siao-Tsai, Sousadministrateur général, die Anweisung, die acht Stufen der administrativen Unterordnung wohl zu beachten.“ —

Besonders zahlreich sind die Anwendungen der Octas auf dem Gebiete der Strafrechtspflege. Nach Buch IX (1, 214) hat der Ta-Sse-Tu, Grand directeur des multitudes, durch die Districtsvorsteher acht Pflichtverletzungen zu ahnden: 1. Die Versäumung der Kindespflicht. 2. Lieblosigkeit gegen die Verwandten der neun Grade. 3. Störung der guten Beziehungen zu den Verwandten mütterlicher Seite und jenen der Ehefrau. 4. Verletzung der den Vorgesetzten gebührenden Achtung. 5. Treulosigkeit gegen Freunde. 6. Mangel an Wohlthätigkeitssinn. 7. Fälschung der Wahrheit. 8. Aufwiegelung des Volkes. — Der Sse-Chi, Prevôt chef de justice, verfolgt nach Buch XXXV (II, 331) acht Staatsverbrechen: 1. Verbrecherische Absichten gegen die Regierung. 2. Das Brigantenthum. 3. Treulosigkeit gegen den Staat. 4. Nichtbeobachtung der Regierungsbefehle. 5. Anmassung öffentlicher Gewalten. 6. Diebstahl von Staatseigenthum. 7. Bildung staatsfeindlicher Gesellschaften. 8. Verläumdung eines Staatsbeamten. — Endlich haben acht Personenklassen Anspruch auf Theilnahme des Richters: 1. Die

Verschwägerten des Kaisers. 2. Ausgediente Beamte. 3. Tugendhafte Männer. 4. Besonders fähige, 5. oder um den Staat verdiente Personen. 6. Alle höher gestellten, 7. alle durch Diensteifer ausgezeichneten Individuen. 8. Die Gäste des Hofes. — Bei dieser Vorliebe für die Octas erscheint es nicht länger als zufällig, dass in dem Roman Blanche et Bleue, ou Les deux Couleuvers-Fées, den St. Julien im Jahre 1834 zu Paris in Uebersetzung erscheinen liess, zweimal eine Schaar von acht Gerichtsdienern auftritt. S. 57: „Der Magistrat beauftragte acht Gerichtsdiener, im Verein mit Han-Wen die beiden jungen (des Diebstahls verdächtigen, Damen aufzusuchen und gefangen zu nehmen." S. 162: „Acht Bewaffnete ordnete der Magistrat ab, sich der Blanche zu bemächtigen."

Mit der Reichsordnung der Tcheou stimmen meine übrigen Quellen. Der Li-ki, das Memorial der Riten, übersetzt von Calléry, Turin und Paris 1853, erwähnt in Kapitel V p. 18 acht durch das Gesetz geordnete Verhältnisse (huit pratiques légales): 1. Nahrung. 2. Kleidung. 3. Beruf. 4. Unterschied der Geschlechter und Klassen. 5. Gewichte. 6. Maasse. 7. Zahlen. 8. Reglements. — In dem Geschichtswerke Tso's bei Legge V, 509 findet sich der Grundsatz ausgesprochen, der Ernteüberschuss von acht Jahren sei aufzuheben, um eintretendem Misswachs zu begegnen. — Tsun-Tsze-Wan, „Buch der tausend Schriftzeichen", aus der Mitte des VI. Jahrhunderts nach Chr. bemerkt in Vers 125 nach der Uebersetzung im Chinese Repository, September 1835, „zuweilen wird der Justizminister mit acht Districten belohnt". — In dem Hong-Fan endlich, einem Abschnitte des Chu-King (Legge III, 227, 324), werden schon für die Zeit Wu-Wang's (XII. Jahrhundert vor Chr.) acht Gegenstände der Regierungsthätigkeit, d. h. acht Ministerien, unterschieden: 1. Lebensmittel. 2. Handel. 3. Opfer und Ceremonien. 4. Paläste und Verkehrsstrassen. 5. Volksunterricht. 6. Strafrechtspflege. 7. Fremdenverkehr. 8. Krieg. Das wichtigste aller Departements ist das der Volksernährung, das letzte im Range der Krieg. So denken die von den Europäern der Barbarei beschuldigten Pi-sing!

Diese Volksernährung ruht auf einem Systeme der Land-

assignation, welches die Achtzahl zu seiner Grundlage hat. Shang-Mung bei Legge, Classics II Buch III, Pars I, Kap. III, §§ 10 ff. „Wan, Fürst des Vassalenstaates Tang, sandte Peih-Chen zu Mencius, um von ihm Auskunft über das Neun-Quadrate-System der Bodentheilung zu erbitten. Mencius gab folgende Erklärung. Ein Quadrat-Li (nach Biot II, 567 misst der Li dermalen $^1/_{200}$ des Erdgrades, oder $555^3/_9$ Mètres) umfasst neun Ackerquadrate, welche zusammen neunhundert Mo (nach Biot ist der Mo gleich 8,04 Aren) enthalten. Das centrale Quadrat ist öffentliches Feld. Acht Familien, deren jeder von den acht umliegenden Quadraten je eines zugetheilt wird, bebauen dasselbe gemeinsam und gehen nicht eher an die Bestellung ihrer eigenen Aecker als nach Beendigung des öffentlichen Werkes!“ — Die Bearbeiter der kaiserlichen Ausgabe des Tcheou-Li geben zu Buch XVI (I, 393) eine Erklärung, die als Commentar dienen kann. „In dem Quadrat, das die Tsing-Gruppe bildet, nimmt das öffentliche Feld die Mitte ein. Die Antheile der Privaten liegen auf den äusseren Seiten dieses Central-Quadrates. Gemeinsam ist die Arbeit aller. Nach der Ernte werden die Antheile (jeder der acht Familien) an dem Gesamtertrage ausgeglichen.“ — Zu der Ode des Shi-King, welche die erste Niederlassung der Chow im Lande Pin unter der Führung der Herzöge Lew und Tian-fu besingt (Pars III, Buch II, Ode VI) bemerkt Chu bei Legge, Classics IV, 489: „An Umfang betrug der Tsing neunhundert Mo. Davon erhielt jede der acht Familien hundert, hundert verblieben der Regierung.“ — Dieses Tsing-Quadrat mit seinen acht Familien wird allen von dem Landbesitz geforderten Frohndiensten und Taxen zu Grunde gelegt. Zu Buch X (I, 224, vergleiche II, 169) stellt Li-Chi-Pu folgende Rechnung auf. „Wenn wir von der Thatsache ausgehen, dass das Tsing-Quadrat acht Familien umschliesst, und dass auf acht Familien zwanzig Frohndienstpflichtige entfallen, so folgt, dass der Landcomplex Tien, der 8×8 Tsings begreift, 1280 diensttüchtige Männer liefert.“ Der Commentator Yi-Chi rechnet zwar anders, nimmt aber den Tsing ebenfalls zur Grundlage. Er schreibt: „Sagt man, der Tsing enthalte acht Familien, so nimmt man die Ländereien

dritter Güte zum Ausgangspunkte. Dann ergiebt der Tsing acht diensttaugliche, frohnpflichtige Männer. Das Verhältniss eines solchen auf die Familie, welches der Tcheou-Li in seinem Texte aufstellt, führt mithin zu dem Ergebnisse: Acht Diensttaugliche auf den Tsing." — Seinen Namen hat der Tsing von dem gemeinsamen Brunnen, der den Quadraten das Wasser liefert. Buch X (I, 226): „Der Siao-Sse-Tu, Sous-Directeur des multitudes, zerlegt die Aecker und die Marschen in Abtheilungen mit gemeinsamen Brunnen, (Tsings) und Abtheilungen von Weideland (Mo)." Commentar Biot's: „Der Mo wie der Tsing hat also neun Loose". Die Stelle fährt fort: „Neun Bauernloose bilden den Tsing, vier Tsing das Y, Section, vier Y das Kien, Colline, vier Kien ein Tien, vier Tien das Hien, vier Hien die Verbindung Tu. Dieses Theilungssystem dient dem Siao-Sse-Tu zur Bestimmung der Bebauungsart (nach Aeckern oder Marschen), des Tributs, der Taxen und überhaupt aller Arten von Auflagen." — Zu vergleichen Tso-Chuen bei Legge V, 337. „Neun Familien bewohnten ein Tsing, vier Tsing bildeten ein Yih, vier Yih ein Kien, vier Kien ein Tien. Ein solches Tien umschloss acht Quadrat-Li." — Ueber das Bewässerungssystem giebt Buch XLIII (II, 556) Auskunft. „Neun Bauernloose machen einen Tsing oder Central-Brunnen. Der Wassercanal zwischen den Tsing misst nach Breite und Tiefe vier Fuss. Man nennt ihn Kou. Ein Quadrat von zehn Li macht den Tsching (Achèvement). Der innere Canal des Tsching misst nach Breite und Tiefe acht Fuss. Er heisst Hiue, kleiner Canal. Das Quadrat von hundert Li bildet den Thong, Analogie. Der innere Canal des Thong misst nach Breite und Tiefe sechszehn Fuss. Man nennt ihn Kuei, mittlern Canal. Diese Kuei sind es, welche schliesslich in die grossen Wasserläufe, Tchuen, ausmünden." —

Die enge Verbindung der Octas mit Allem, was Landbau und Volksernährung beschlägt, zeigt sich endlich in mehrern Einzelheiten. Eine vollzählige Familie heisst eine Familie von acht Mäulern. Mencius bedient sich dieser Bezeichnung an zwei Stellen, im Shang-Mung p. 85 und im Hia-Mung p. 169 Collie. „Bringe die, welche Güter von hundert Mows bestellen,

nicht um ihre Zeit (z. B. durch Frohndienste). Alsdann werden Familien von acht Mäulern keinen Hunger leiden.“ Im Lande Lu führte Herzog Tching ein Theilungssystem ein, das den Namen Keu-Kiao erhielt. Der Keu begreift 2×8, der Kiao 8×8 Tsing. So Biot, Condition de la propriété territoriale en Chine depuis les temps anciens, in Journal Asiatique 1838. VI, 270. — Nach demselben Forscher a. a. O. S. 302 galt unter den Heou-Wey, den Beherrschern des nördlichen Reiches (384—554 nach Ch.), folgende Bestimmung. Man unterschied die Familien, die mit Rindern, von jenen, die mit Sklaven ihren Tsing bebauten. Für letztere war die Sklavenzahl auf acht festgesetzt. Männliche Sklaven bestellten den Acker, Sklavinnen webten die Zeuge. Acht Sklaven entsprachen zehn Rindern. —

Der Tsing mit seinen acht Familien und dem öffentlichen Felde reicht in die frühesten Zeiten zurück. In den Gesängen des Shi-King wird dessen wiederholt gedacht. Zwar meiden diese alten Volkslieder den Ausdruck Tsing, aber das System, dem er angehört, liegt deutlich vor. Von Tian-Fu heisst es in Ode III, Buch I, Pars III: „Als unser Stamm zuerst das Land um die Ströme Tsien und Tsieih bevölkerte, erbaute ihm der alte Tian-Fu schaafstallartige Hütten und Höhlenwohnungen, Häuser gab es noch nicht. Das Land theilte er in grössere Abschnitte und in kleinere Loose, grub Canäle und bestimmte die Grenzen der Felder von West nach Ost. Nichts, das er nicht in seine Hand nahm.“ — Ebenso klar redet Ode VI, Buch II, Pars III, in welcher die erste Niederlassung des Herzogs Lew im Lande Pin besungen wird. „Er vermaass die Marschen und die Ebenen. Er gründete die Steuer auf die gemeinschaftliche Ackerbestellung. Auch die Felder im Westen der Hügel vermaass er. So erreichte die Niederlassung in Pin eine stattliche Grösse.“ Das ist die Stelle, in welcher der zuvor angeführte Commentar des Chu das Tsing-System erkennt. — Zu Ode VII, Buch VI, Pars II wird Heu-Tseih, der gefeierte Vater des Ackerbaus, um fruchtbringenden Regen angefleht. „Lass' Regen fallen, zuerst auf das öffentliche Ackerloos, nachher auf unsere Landparzellen. Junges Korn lassen wir stehen, auch einige Garben. Körner, manche Hand voll, bleiben auf der

Erde liegen, der Aehren viele unberührt. Zur Nahrung der Wittwe diess Alles.“ Auf diese Stelle beruft sich Mencius im weitern Verlaufe seiner oben gegebenen Darstellung des Tsing. — Endlich Ode VIII, Buch III, Pars III. Hu, Graf von Shau, hat die Barbaren besiegt. Jetzt soll er die „statutarische Theilung ihres Gebietes vornehmen, das Land in grössere und kleinere Parzellen zerlegen“. Als herkömmliches Assignations-System wird hier die Vermessung nach Tsings und die Bildung der grösseren Landabtheilungen durch Multiplication mit der Vier- und Achtzahl dargestellt. — Kein Zweifel also: so alt als der Ackerbau ist die Anwendung der Octas auf die Landtheilung. Den alten Häuptern des Hauses Chow, Lew und Tian-Fu wird die Urbarmachung der Provinz Chen-si, in welcher ihre Nachkommen vier Jahrhunderte wohnen blieben, zugeschrieben. Zum Stammvater haben die genannten Häupter den Heu-Tseih, den sagengefeierten Gründer der Ackercultur. Was in dieser Urzeit die Chow zuerst ausbildeten, blieb die Grundlage der Entwicklung der Eigenthums- und Steuerrechte unter den folgenden Dynastieen.

Geschlossen ist jetzt, l. F., meine Rundschau auf dem Gebiete der staatlichen Einrichtungen und damit die Grenze erreicht, welche ich dem heutigen Schreiben anweise. Die Verwendung der Acht zur Regelung aller menschlichen Verhältnisse liegt als gesichertes Ergebniss der langen Arbeit uns vor. Sollte die Betrachtung der Natur dieser Allgewalt der vollkommenen Zahl sich entziehn? Eine neue Frage, deren Beantwortung dem nächsten Briefe vorbehalten bleibt.

XXXIII.

Die Achtzahl in China. Verbreitung ihrer Anwendung.

(Schluss.)

Die erste Naturerscheinung, welche der Wahrnehmung der Menschen sich auferlegt, ist der Wechsel der Jahreszeiten.

China anerkennt deren vier. Neben dieser Zeittheilung begegnet eine andere, die tief in das Leben der Nation eingreift. Es ist die der Pa-Tsie, d. h. der acht Jahreswechsel. Ueber diese belehrt uns ein Abschnitt des Buches „Belohnungen und Strafen", welches als das Moralsystem der Tao-tseisten das höchste Ansehn geniesst. Ich theile das Kapitel nach der Uebersetzung des Herrn St. Julien, Paris und London 1835, p. 491 unverkürzt mit. „Die acht Zeiten, welche den Namen Pa-tsie tragen, sind folgende. 1. Li-tchhun, der erste Februar. 2. Tchhun-fen, der 21. März. 3. Li-hia, der 6. Mai. 4. Hia-tchi, der 21. Junius. 5. Li-tsien, der 8. August. 6. Tsien-fen, der 23. September. 7. Li-tong, der 8. November. 8. Tong-tchi, der 22. December. Mit jedem dieser acht Scheidetage vollzieht sich in der Natur ein Wechsel der Potenzen Yn und Yang (der weiblichen und der männlichen Kraft), und an denselben Tagen findet ein entsprechender Umschwung in dem menschlichen Körper statt. Wird zu diesen Zeiten an einem Verbrecher leibliche Züchtigung vollstreckt, so ist deren Folge in der Regel der Tod. Noch mehr. An denselben Tagen verkünden die Götter ihre Beschlüsse über Bestrafung und Belohnung der Menschen. Unfehlbar also wird der den Zorn des Himmels auf sich ziehn, der alsdann eine Züchtigung vollzieht. Aus diesen Gründen soll man an den Tagen, die Pa-tsie heissen, nicht leichtfertig Torturwerkzeuge anwenden." — Zur Beglaubigung werden folgende drei Ereignisse mitgetheilt. „Unter der Regierung der Thang führte Teu-Fan den Oberbefehl über die Armee in Lo-Tchou. Täglich liess er ohne Erbarmen und Recht Männer des Volks und des Heers hinschlachten. Selbst in jenen Jahresperioden, an welchen es Pflicht ist, die Gefängnisse zu besuchen und die Sträflinge ihrer Ketten zu entledigen, unterbrach er nie den Lauf seiner Grausamkeiten. Im Winter des zweiten Jahres der Regierung Tai-Tsong's (628 n. Chr.) befiel ihn eine Krankheit. Da hörte man plötzlich die Worte: Ich gewahre einen Mann, der mir auf einem Teller einen schönen Kürbiss überbringt. — Wie liesse zur Winterszeit ein schöner Kürbiss sich finden? entgegnete seine Umgebung. Fan aber, vor Entsetzen bebend, rief: Es ist ein Menschenkopf, der

das Leben von mir fordert. Mit diesen Worten gab er den Geist auf." —

„Ho-Pi-Kan war Gefängnisswärter der Strafanstalt von Hoa-In. Zu jeder der Pa-tsie-Zeiten bat er unter Thränen den Districtsvorsteher, die schweren Strafen zu mildern, die leichten zu erlassen. Einer Menge Menschen rettete er so das Leben. Später wurde er selbst Statthalter des Districts Tan-Yang. An allen Pa-tsie-Tagen erwies er den Verurtheilten die zärtlichste Fürsorge und that Alles was von ihm abhing, ihr Loos zu erleichtern. Eines Tages erschien an der Thüre seines Hauses ein altes Weib und sprach: Zum Lohne der Billigkeit und Nachsicht, mit der du die Straffälle beurtheilst, macht dir der Himmel dies Buch zum Geschenk. Zahlreiche Nachkommenschaft verheisst es dir. Aus achtzig Blättern besteht es und achtzig ist die Menge deiner Söhne und Enkel, welche zu hohen Aemtern gelangen werden. Die Folgezeit erfüllte diese Verheissung. So wurde Teu-Fan dafür belohnt, dass er zu den acht Zeiten, die Pa-tsie heissen, der Vollstreckung harter Strafen sich enthielt." — „In den acht Zeiten Pa-tsie, sprach der weise Chang-Tsing-Tchin-Jin, sollen die Menschen nur Gutes thun, nicht streiten noch dem Zorne sich überlassen. Wer hiegegen fehlt, begeht ein schweres Verbrechen. Ist aber der Zorn Sünde, wie viel mehr die Vollstreckung schwerer Züchtigung."

Einen zweiten Beitrag zur Kenntniss der Jahrestheilung in acht Pa-tsie liefert das Zaubermärchen Blanche et Bleue, p. 10 ff. der Uebersetzung Julien. „Im Westen der Hauptstadt von Sse-Tchuen" steht ein Berg des Namens „Blaustadt" oder „fünfter Himmel". Darin finden sich 8×9 oder 72 kleine Grotten, welche den 8×9 oder 72 Heu (d. h. fünftägigen Wochen) entsprachen, und acht grosse Grotten, die auf die acht Pa-tsie Bezug hatten. Nun giebt es ein altes Wort: ist ein Berg hoch, so birgt er übernatürliche Wesen; steile Höhen vermögen Geister zu gebären. Diess Wort bewährte auch hier seine Wahrheit. Es gab nämlich auf der Höhe noch eine dritte Grotte, die Grotte „des reinen Windes". Darin wohnte der Geist einer weissen Natter. Bezaubernd schön war diese Zufluchtsstätte. Keines Menschen Fuss hatte je sie betreten,

wahrlich ein Ort eigens dazu geschaffen, die Seele durch das Studium der Vernunft zu reinigen. Nun weilte diese weisse Natter seit achtzehn Jahrhunderten in der Grotte. Auf Uebung der Tugend war während des ganzen Zeitraums all ihr Streben gerichtet. Keinem einzigen Menschen hatte je sie Leides gethan. Da sie so lange schon Gutes übte, war sie in den Besitz der höchsten Wunderkraft gelangt. Sie selbst nannte sich Blanche, ihr Geschlecht Tching-Niang. Ihrer Natur nach gehörte sie zu den Thieren. Erhebung über diesen niedern Zustand zu vollkommener Tugend war ihr unerreichbar.“ —

Zur Vervollständigung des Materials zwei Stellen aus Li-Ki, X, p. 63 Calléry und Tcheou-Li Buch XXVIII (II, 66). Li-Ki: „Die acht Opfer (welche am Schluss des Ackerbaujahres dargebracht werden), erinnern an die Zustände, wie sie sich in den verschiedenen Gegenden des Reiches das Jahr über gestaltet haben. In ungünstigen Jahren werden sie unterlassen, damit des Volkes Gut keinen Schaden nehme. In den Landestheilen jedoch, welche Ueberfluss haben, findet das Fest statt, damit dem Volke die Gelegenheit zur Freude nicht entgehe. Sind die Opfer vollendet, so ruht die Menge aus und man ruht selbst mit ihr. Alsdann unternimmt der Weise kein Werk.“ — Tcheou-Li: „Wird der Alte des Ackerbaus (nach Commentar B. Chin-Nong, der erste Ackerbauer) im Namen des Reichs um ein glückliches Jahr angefleht, so spielen die Flötisten (Yo-Tchang) den zweiten Gesang des Landes Pin (der ältesten Niederlassung der Chow). Sie schlagen die Trommel auf der Erde, um den Grossmeister des Ackerbaus zu erfreuen.“ Die kaiserlichen Herausgeber bemerken: „Dieser Grossmeister ist Thien-Tsun. In dem Sternbilde der acht Opfer Patso nämlich trägt einer der Sterne den Namen Nung und dieser Name geht auf Thien-Tsun.“ —

So weit die Zeugnisse. Sie geben nicht nur die Thatsachen, sondern auch deren Erklärung. In acht Perioden vollzieht sich das Werk der beiden Naturpotenzen. Die vier Jahreszeiten, die zwei Solsticien (21. Juni, der längste, 22. December, der kürzeste Tag), die zwei Aequinoctien (21. März, 21. September) sind die Uebergangszeiten. An diesen enthält sich der

Mensch jeder Störung der Naturarbeit. Das leibliche Leben in demselben Augenblicke zu schädigen, in welchem ihm eine neue Entwicklungsperiode eröffnet wird, ist Sünde, deren Begehung mit dem Tode bestraft, deren Verabscheuung mit Verleihung zahlreicher Nachkommenschaft belohnt wird. Vollziehen sich die acht Wechsel mit ungestörter Regelmässigkeit, so herrscht Ueberfluss im Lande. Fülle der Nahrung, Fülle der Gesundheit stimmen das Volk zu Freude und Dank, daher das Fest der acht Opfer, an welchem aller, den Wechsel der Pa-tsie begleitenden Umstände gedacht, den Vätern des Ackerbaues gehuldigt, der Beginn der Ruhezeit für Menschen und Vieh begrüsst wird. — So weit das Thatsächliche. Beachten wir die leitende Grundanschauung. Wem könnte sie entgehen? Nur nach seinem leiblichen Sein wird der Mensch gewürdigt. Nichts erhebt ihn über die übrigen Geschöpfe. Seine Natur ist die der Thiere. In der Zauberin Blanche liegt sein Ebenbild. Jahrhunderte hat das Schlangenmädchen in der Berghöhle nach Abstreifung der Thieresnatur vergeblich gerungen. Unerfüllt bleibt seine Sehnsucht. Immer von neuem verfällt es der Natternart. Dieser Geistesstufe wird die Octas gesellt. Acht ist die Zahl der Höhlen wie die der Pa-tsie, acht der Factor, der durch Multiplication zu 8×9 Wochen, durch Addition zu $8 + 10$ Saeclen sich entwickelt, acht also die Zahl, welche das Denken der Thiermenschen leitet und begrenzt. So erscheint sie wiederum in der Verheissung der 8×10 Nachkommen. So in einem Cultgebrauch, den das Tcheou-Li, Buch XXII (II, 35), beschreibt. Jeder der beiden Solstitial-Tage wird mit Tanz und Musik festlich begangen, der des Winters auf einem runden, im Lande aufgeworfenen, jener des Sommers auf einem viereckigen, in Mitte des Wassers belegenen Erdhügel. Aendert man bei dem ersten Feste sechsmal die Melodie, so steigen die Geister des Himmels zu den Menschen herab, erfreuen sie durch ihre Gegenwart und nehmen die gebührenden Huldigungen entgegen. An dem zweiten Feste wird die Melodie achtmal gewechselt. Dann sind es die Erdgeister, die aus der Tiefe emporsteigen und mit den Menschen Umgang pflegen. — Hier wird die Achtzahl der Erde, also jenem Tellu-

rismus verbunden, der alle Geschöpfe, mit ihnen den Menschen, nach seiner stoflich-leiblichen Natur beurtheilt. Daher die Lage des Festhügel in dem Wasser, dem Elemente, das die ultronea creatio des Sumpfröhrichts aus sich hervorbringt.

Den acht Pa-tsie, die mich bis jetzt beschäftigten, entsprechen „die acht Harmonieen" und die „acht Ehrwürdigen" von welchen ein Mythus bei Tso-Chuen, Legge V, 282, Folgendes erzählt. „Der alte Kaiser Kau-Yang hatte acht treffliche tugendhafte Söhne. Gut und weise, umfassenden Geistes, einsichtsvollen tiefen Blickes, grossmüthig, aufrichtig: so waren sie. Alles unter dem Himmel nannte sie die acht Harmonieen. — Auch Kaiser Kau-Sin hatte acht treffliche, tugendhafte Söhne. Treu und ehrfurchtsvoll, gehorsam und bewundernswerth, wachsam und wohlwollend, freundlich und einträchtig: so waren sie. Alles unter dem Himmel nannte sie die acht Ehrwürdigen. — Die Trefflichkeit dieser sechszehn Männer haben die späteren Jahrhunderte erkannt, und ihre Namen der Vergessenheit entrissen. Zu Aemtern und Würden sie zu erheben, vermochte Yao nicht. Als aber Chun Yao's erster Diener wurde, erfolgte ihre Berufung an die Spitze des Ministeriums für Landangelegenheiten. Was zu Grund und Boden in Beziehung steht ordneten sie. Alles geschah fortan in der geeigneten Jahreszeit. Bearbeitet wurde die Erde. Der Einfluss des Himmels konnte Wirksamkeit erlangen. — Auch die acht Ehrwürdigen nahm Chun in seinen Dienst. Ihnen ward der Auftrag, die Lehre von den Pflichtverhältnissen der Menschen nach den vier Weltgegenden zu verbreiten. Väter übten Gerechtigkeit, Mütter Wohlwollen, ältere Brüder Herablassung, jüngere Unterthänigkeit, Söhne Kindespietät. Im Innern des Reiches herrschte Ordnung, im Ausland Wohlverhalten." — Die Grundlagen, auf welchen Chun nach der Entwässerung des Landes die Erziehung seines Volkes unternahm, werden hier als die Lehren einer Doppelgruppe von je acht Männern dargestellt. In der Kenntniss der acht Zeiten des Ackerbaujahres unterrichtet die erste Octas. Sie heisst die Octas der Harmonieen, weil auf dem harmonischen Wechsel der Epochen das Gedeihen alles Erdelebens, Nahrung und Gesundheit der Menschen beruht. Die zweite führt den Namen der Ehrwürdigen. Sie

unterrichtet in den moralischen Pflichten des gesellschaftlichen Lebens. Das Gedeihen ihres Werkes setzt die Vollbringung jener der acht Harmonieen voraus. Darum wiederholt sich die Grundzahl. Die Octas bewahrt auch in dieser letzten Entwicklung den Zusammenhang mit der Naturbetrachtung.

Im Lichte der mitgetheilten Zeugnisse gewinnen einige vereinzelte Nachrichten erhöhtes Interesse. Zu Sectio XLI des Strafgesetzes der regierenden Dynastie bemerkt eine chinesische Glosse: „gegenwärtig zerfällt der Tag in 96 Theile". (Ta-Tsing Leu-Li, The fundamental laws of the Emperors of the Ta-Tsing or present dynasty, translated by Sir George Staunton, London 1810, p. 41). Auch diese Zahl ruht auf dem Factor Acht. Vergleichen Sie Milne, Vie réelle en Chine p. 204. — Nach dem Tcheou-Li, Buch V, (I, 113) beträgt die Zahl der bei den Opferfesten gebräuchlichen heiligen Gefässe (Tsun) acht, die der Vasen des zweiten Rangs (J) sechs. Jene werden mit grobgewobenem, diese mit farbigem Zeuge bedeckt. — Die Eintragung der Geburten in die öffentlichen Register geschieht mit vollendetem achten Lebensmonate, weil erst dann die Zähne gebildet sind, erst dann der Kindeskörper seine Vollendung erreicht hat. Für Mädchen wird die Normalzahl um eine gekürzt (Buch XXV in II, 323. Buch XXXVI in II, 353). — Die Handwerker bearbeiten acht Stoffe (Buch IX in I, 215), acht andere die Künstler (Buch II in I, 24). — Endlich ein Nachtrag zu meiner Studie über Etrurien. Die Lehre von den acht Saeclen, in welchen das Leben einer Weltperiode abläuft, begegnet auch in dem Fragmente des Vegoia, das in den Schriften der römischen Agrimensoren I, 350, Ausgabe Rudorff, erhalten ist: Avaritia prope novissimi octavi saeculi (malo dolo terminos movebit). Sie steht hier als Bruchstück der Etruscischen Kosmogonie. Wem könnte der Ideenzusammenhang entgehen, der dieses System mit jenem China's von den acht wechselnden Jahresepochen verbindet? Wie der Kreislauf des Jahres, so jener des Menschengeschlechts. — Noch zwei fernere etruscisch-chinesiche Parallelen lege ich Ihrer Beurtheilung vor. Das capitolinische Museum (E. Q. Visconti. Vol. IV, pl. 57) besitzt eine achtseitige Aschenurne, welche an die funeräre Verwendung der Octas bei den Pi-Sing unserer

Tage erinnert (Brief XXXI). — Einem der Gräber des Giardino Margherita bei Bologna wurde eine jetzt im Museo civico genannter Stadt aufbewahrte silberne Fibel enthoben, deren Gehänge acht kleine, paarweise verbundene Urnetten trägt (Guida del Museo civico 1882, p. 39). Erinnern wir uns der früher erwähnten Schmückung der Pferde mit acht Glöckchen bei feierlichen Aufzügen, so dürften auch die acht Urnetten eines weiblichen Putzstückes kaum blosser Künstlerlaune ihre Entstehung verdanken.

Ich kehre nach China zurück. Bemerken Sie folgende weitere Anwendungen der Octas auf die Naturverhältnisse. — Den acht Jahresepochen entsprechen acht Jahreswinde, diesen acht Klänge. „Die acht Klänge," sagt der Li-Ki des Calléry Kap. XVI, p. 95, „sind die Bilder der acht Winde." — Tso-Chuen bei Legge V, 19: „Der Tanz folgt den Musikinstrumenten und der Bewegung der acht Jahreswinde." Daher die Achtzahl der Instrumente und der Stoffe, aus welchen sie verfertigt werden. — San-Tse-King, Trimetrical Classic in Chinese Repository 1836, IV: „Kürbiss, Erde, Leder, Holz, Stein und Metall, Seide und Bambus sind die acht Stoffe für die acht Arten Musik." — Tcheou-Li Buch XXII (II, 29) spricht von den „acht Klängen, Ya, welche die verschiedenen Materialien hervorbringen", Buch XXIII (II, 49) zählt diese Materialien von neuem auf: „Metall, Stein, Erde, Leder, Seide, Holz, Kürbiss, Bambus." — Commentar B.: „Zuerst werden die Klänge einzeln als Noten, dann in ihrer Verbindung als Producte der acht Instrumente betrachtet."

Ueber das Alter dieser Octastheorie belehren folgende Angaben. Nach Gaubil in Kap. XIII des Discours préliminaire gilt Niuva, Fo-Hi's Gemahlin, als die Erfinderin zweier Blasinstrumente, durch deren Vermittelung sie mit den acht Winden verkehrt. — Neben Niuva treten Yao und Chun, derselbe Chun, den wir als den ersten Verehrer der acht Harmonieen und acht Ehrwürdigen fanden, in der Sage hervor. Als Yao starb, heisst es im Buche Chun-Tiew des Shu-King Pars I, Kap. II, gebot man in allen Ländern innerhalb der vier Meere den acht Klängen (d. h. der Musik) Stillschweigen. — Die Bambus-Chronik nach Legge III, 116 lässt „unter Chun die acht Winde wieder

wehen.“ — Als dieser Chun den Thron bestieg, erwählte er zu seinem Musikmeister den Kuei. „Sei mein Musikmeister, Kuei.“ „Werden die acht Modulationen beachtet, die verschiedenen Akkorde vor jeder Verwirrung bewahrt, so waltet Eintracht zwischen Geistern und Menschen.“ Kuei erwiderte: „Schlage ich meinen Stein, ob stark oder schwach, so hüpfen vor Freude die wildesten Thiere.“ (Chu-King I, 2.) — Nach diesen Traditionen kein Zweifel mehr. Das Acht-Klänge-System geht in die Ursprünge der Nation zurück. Niuva, Yao, Chun sind die gefeierten Namen des Wiegenalters. Kuei vertritt dessen Naturbetrachtung. Menschen und Thiere huldigen derselben Zahl.

Mit der Theorie der acht Klänge, acht Instrumente, acht Stoffe verbinden unsere Quellen die Lehre von den sechs männlichen, den sechs weiblichen Tönen, und von den fünf Noten (Fa, Sol, La, Ut, Re) der Gamme. Tcheou-Li, Buch XXII (11, 29): „Durch die sechs vollkommenen Töne, Liu, durch die sechs unvollkommenen Töne, Thung, durch die fünf Noten, Cheng, durch die acht Klänge, Ya, welche die verschiedenen Materialien hervorbringen, durch die sechs Tänze leihen die Musiklehrer den verschiedenen Melodieen jene Concordanz, die den Geistern der drei Ordnungen die Gaben willkommen macht, die Königreiche und Fürstenthümer zur Eintracht, die Volksmenge zur Uebereinstimmung führt, den Gästen einen guten Empfang bereitet, Fremde anlockt und alle Geschöpfe, die sich bewegen, in Thätigkeit versetzt.“ — Buch XXIII (11, 49.): „Der Ta-Chi, Grand instructeur, combiniert die sechs vollkommenen Töne, Liu, die das männliche Naturprincip, und die sechs unvollkommenen, Thung, die das weibliche darstellen. Er ordnet sie mit Hilfe der fünf Noten und entwickelt sie durch die Klänge der acht Stoffe. Endlich Li-Ki des Calléry Kap. XVI, p. 95: „Die fünf Noten sind Bilder der fünf Farben, sie bilden ein harmonisches Ganzes. Die acht Klänge sind Bilder der acht Winde, sie folgen den zwölf Flöten ohne alle Verwirrung.“ Drei Factoren also sind es, deren Zusammenwirken eine vollkommene Concordanz erzeugt. Als leitende Grösse erscheint die Achtzahl der Winde oder Klänge. Nach ihr bestimmt sich die Rolle der beiden übrigen Factoren. Erhalten doch nach

dem Tcheou-Li die fünf Noten ihre Entwicklung durch die acht Klänge, nach dem Li-Ki die zwölf Flöten, Bilder der zwölf Monate des Jahres, eine Vertheilung auf die acht Winde, in Folge deren jedem Winde die Herrschaft über die Hälfte einer Jahreszeit zufällt. — Seltsame Analogieen und Berechnungen! ruft Calléry. Seltsam in der That, doch bezeichnend für die Richtung des chinesischen Geistes, der alle Factoren seines Musiksystems mit der Grundzahl Acht in Beziehung zu bringen sich gedrungen fühlt.

Die bisherigen Quellenberichte führten uns von den acht Jahresepochen zu den acht Jahreswinden, von diesen zu den acht Klängen, acht Stoffen, acht Instrumenten. Verfolgen wir die Ideenreihe weiter. Der Musik wird die Ehe untergeordnet. In dem Romane Yu-Kiao-Li verlangt Hong-Yu von ihrem Geliebten ein Lied nach den Maassen des Liu-Ki. Aus acht Versen besteht es, jeder Vers aus sieben Sylben. Die Anfangsworte der acht Verse sind: Metall, Stein, Seide, Bambus, Kürbiss, Erde, Leder, Holz. Hier haben wir die acht Stoffe, aus welchen die acht Instrumente angefertigt werden. Mithin entsprechen die acht Verse den acht Klängen der Musik. Das Mädchen weiss, alle Hochzeitsgebräuche müssen mit den Gesetzen der Musik, in letzter Linie mit jenen der Natur im Einklang stehen. Ich erinnere mich hier der früher angeführten Sitte, den Vassalenfürsten der Chow-Dynastie die Braut mit acht Mädchen des gleichen Geschlechtsnamens zuzuführen; überdiess einer Erzählung des Tso-Chuen, welche die Fünfzahl der Noten in derselben Weise verwendet. Zwei Punkte sind es, bemerkt der Arzt Tsze-Chian, von deren Beachtung die Gesundheit der Eheleute abhängt. Sie dürfen nicht denselben Geschlechtsnamen tragen, d. h. nicht blutsverwandt sein. „Ueberdiess muss der Umgang mit dem Weibe ein geordneter sein. Die alten Könige zeigten durch ihre Musiktheorie, worin diese Ordnung besteht. Die fünf Intervalle der fünf Noten gelten auch für den ehelichen Verkehr.“ Beide Grundsätze hat der Markgraf von Tsin verletzt. Daher sein Siechthum, das nicht bösen Geistern zur Last gelegt werden darf. So Tszo bei Legge V, 580.

Wie das Hochzeitslied, so der Hymnus Chu-Ping-Chaong,

der an den Festtagen des Confucius gesungen wird. Nach Gray I, 88 besteht er aus acht Strophen, jede Strophe aus sieben Zeilen, jede Zeile aus vier Wortbildern. Von den heiligen Gesängen überträgt sich die Octas auf die Werke der Moral-Literatur. Das Buch San-Fen, ein von Sittensprüchen begleitetes Geschichtswerk, dient als Beispiel. In drei Abtheilungen stellt es die Regierungen Fo-Hi's, Chin-Nong's und Hoang-Ti's dar. „An der Spitze jeder dieser Abtheilungen," bemerkt De Guignes in der Préfase zu Gaubil's Chu-King p. XX, „steht eine Anzahl von Aphorismen über die Pflichten des Kaisers gegenüber seinen Unterthanen. Zusammengestellt sind diese Aphorismen in acht Gruppen von je acht Sprüchen. Jeder der drei Theile enthält also 8×8 Morallehren, das ganze Werk dreimal 8×8." Die Grundzahl der Jahreswechsel ist also auch die der Moralphilosophie, diese die Entwicklung der Naturidee, welche den Gedankenkreis des Chinesen bestimmt.

Aus gleicher Anschauung stammt die Anwendung der Achtzahl auf die Ehrentitel der Kaiserin Mutter. Beweis der Erlass, mit welchem Tao-Kuang den sechszigsten Geburtstag seiner Mutter dem Volke kundgiebt. Er leiht der Gefeierten acht Epitheta in acht Wortbildern, deren jedes eine ihrer Tugenden hervorhebt. „Durch diese, bemerkt der Sohn, hat sie die Jahreszeiten immer harmonisch zu erhalten gewusst." (An Imperial ordinance, issued on the occasion of her majesty the Empress mother attaining her 60th year. Dated Novembre 28, 1835, in Chinese Repository IV, 576. — Gützlaff, Leben Tao-Kuang's S. 108.) Wir sehen: Achtzahl der Tugenden, Achtzahl der Jahreswechsel. Die Naturbetrachtung wird zur Moraltheorie. Daher die Häufigkeit der Berufung auf den regelmässigen Verlauf der Jahreszeiten in kaiserlichen Erlassen und in den Vorstellungen der Reichscensoren. Beispiele bieten die Annales de Mailla II, 541. III, 88. —

Ich schliesse meine Uebersicht mit einer Erzählung Tszo's (Legge V, 550), welche den entwickelten Ideenzusammenhang noch weiter erläutert. „Kung-Tszo-Chah begab sich aus dem Lande Wu nach Lu, um die Musik der Chow zu hören. Man sang ihm die gottesdientlichen Oden des Herrscherhauses. Ent-

zückt über den Vortrag brach er in die Worte aus: Harmonisch erklingen die fünf Noten, verschmolzen sind die acht Winde, jedes der verschiedenen (der acht Instrumente) erfüllt seine Aufgabe. Alles bewegt sich in Ordnung, vollendet ist die Tugend der Chow.“ Verbinden wir hiemit ein Wort des Confucius, das im Hea-Lun, Kap. XVIII, p. 92 Collie erhalten ist. „Im Lande Chow gab es vor Zeiten acht hervorragende Weise, Pih-Ta und Pih-Kwa, Chung-Tuh und Chung-Hwuh, Schuh-Yay und Schuh-Hea, Ki-Suy und Ki-Wa.“ Wir haben vier Paare, die der Sage zufolge in vier Geburten von derselben Mutter zur Welt gebracht wurden. — So war die Vorzeit meiner Heimath, will der grosse Lehrer sagen. Wie tief gesunken ist das heutige Geschlecht! — Mit der Achtzahl also verbindet sich Vollkommenheit, sie selbst entsteht durch das Mittelglied der vier aus der Duas.

Erschöpft sehe ich jetzt, w. F., den Vorrath meiner Collectaneen über die Verwendung der Achtzahl zur arithmetischen Ordnung der Naturverhältnisse, vollendet die Vorbereitung zum Studium des wichtigsten Stückes der chinesischen Tradition, der Sage von Fo-Hi's acht Kua. Hat die Sammlung der Thatsachen, der ich mich bisher widmete, Ihre Geduld wie die meine auf eine harte Probe gestellt: das Studium der Zeugnisse, welche uns in die Entstehung der Octasweihe einführen, wird unser Ausharren lohnen.

XXXIV.

Die Achtzahl in China. Zeugnisse über den Ursprung der Octasweihe.

In dem Drama Thao-Mei-Hiang (die Intriguen einer Soubrette), das Tching-Te-Hoei zur Zeit der Mongolenherrschaft verfasste, begegnet eine Darstellung der Tradition von Fo-Hi's acht Kua, welche ich ihrer Uebersichtlichkeit wegen der Anordnung meines Stoffs zu Grunde legen will. „Fan-Su,“ so

spricht die Gebieterin Siao-Man in Act I, Scene IV bei Bazin, Théatre chinois p. 25, eine Erinnerung erwacht in mir. Aus dem Strome Ho ging die Tafel, aus dem Strome Lo das Buch hervor. Als Yn und Yang sich schieden, empfingen die acht Kua ihre Entstehung. Seit Fo-Hi und Chin-Nong wurden sie von Jahrhundert zu Jahrhundert bis auf Confucius und Mencius fortgepflanzt. Dann kam Tsin-Chi-Hoang-Ti, der die Gelehrten tödten und die Bücher verbrennen liess. Dieser Tyrann verübte zahllose Greuel. Als später Kong-Wan, der Herrscher in Lu, das Wohnhaus des Confucius niederzureissen befahl, fand man in einer Mauer den Chi-King und den Chu-King. Auf diese Weise wurden die sechs canonischen Bücher den folgenden Jahrhunderten gerettet. Der Himmel erlaubte nicht, dass unter den Menschen die Liebe zu den Wissenschaften erlösche. So oft ich eines dieser Bücher aufschlage, erweitert sich mein Herz. Ohne die geringste Ermüdung studiere ich den ganzen Tag und doch, ist es nicht wahnsinnig, die Arbeiten meines Geschlechts zu vernachlässigen, um alle meine Zeit dem Erforschen der Bücher zu widmen?"

Mit einer doppelten Offenbarung beginnt diese Tradition. Poseidonischer Natur sind beide. Die eine verleiht der Strom Ho, die andere der Lo, ein Nebenfluss jenes. Das Genauere über diese zwei Uroffenbarungen stellen De Prémare, Discours préliminaire ou Recherches sur les temps antérieurs à ceux dont parle le Chou-King, Chapitre XI, De Guignes in seiner Explication des planches, Planche IV, Visdelou, Notice de l'Y-King (alle drei in Gaubil's Chu-King, Paris 1770 in 4°, darnach in Pauthier's Livres sacrés de l'Orient, Paris 1840 wiederholt) nach chinesischen Quellen zusammen. Als Fo-Hi, der Gründer und erste Gebieter der Pi-Sing, am Ufer des Stromes Hoang-Ho (der gelbe Fluss) weilte, entstieg den Fluthen ein wunderbares Wesen. Seine Gestalt war die des Drachen, sein Leib der des Pferdes, sein Name daher Lang-Ma. Auf dem Rücken trug er den Ho-Tu, eine Tafel mit geometrischen Bildern, deren Theile aus Knotenschnüren verschiedener Knotenzahl und Farbe bestanden. Fo-Hi zeichnete nach und ersann, durch den Anblick der Offenbarungstafel geleitet; die acht Trigramme, die aus

geraden übereinander gelegten, theils ganzen theils gebrochenen Linien zusammengesetzt und als projectivische Zeichnungen der frühern Knotenschnüre zu betrachten sind. (Cantor, Mathematische Beiträge zum Culturleben der Völker. 1863, S. 49.) Diese Fo-Hi Tafel erhielt den Namen Y. Sie ist die Grundlage des Y-King, des ältesten und gepriesensten der canonischen Bücher. Die chinesischen Ausgaben versäumen nicht, die beiden Bilder mitzutheilen. Wiederholt finden wir sie in Gaubil's Chu-King, auf Tafel IV (Figur I zeigt den Ho-Tu, die Figuren II, III, IV die Tafel der Trigramme Fo-Hi's), ferner in Du Halde's Description de l'empire de la Chine, Paris 1737, 4 volumes in folio, II, 234. Der Drache ist im Journal Asiatique, T. XI, 1827, p. 118 abgebildet.

Aehnlicher Natur ist die zweite Offenbarung. Als Yu mit der Entwässerung des Landes beschäftigt war, entstieg den Fluthen des Lo eine gewaltige Schildkröte, Hi, auf deren Rücken die Knotenschnüre in neuer Ordnung sich zeigten. Auch dieses Bild wird mitgetheilt. In Gaubil's Chu-King steht es auf Tafel IV, Nr. 10, bei Du Halde a. a. O. p. 234. Seine Bezeichnung ist Lo-Chu. Da die Zahl der Knoten an der längsten der Schnüre nicht zehn, wie die des Ho-Tu, sondern neun beträgt, so wird dem Lo-Chu die Offenbarung der neun ersten Zahlen zugeschrieben. Wie nun die Tafel des Drachen dem Y-King Entstehung gab, so führte die der Schildkröte zu einem andern Buche, dem Hong-Fan, das die Grundsätze der Moral für Regierung und Volk in neun Maximen zusammenfasst. Aufnahme fand dieses Werk Yu's in dem Chu-King, wo es als viertes Kapitel des vierten Theils den Titel Hong-Fan, d. h. „die hohe Lehre" führt. —

Als Träger göttlicher Weissagung erscheint die Schildkröte des Lo in der Geschichte der Urzeit zu wiederholten Malen. Die Chronik der Bambus-Bücher, welche den Zeitraum von Hoang-Ti bis zum sechszehnten Jahre des letzten Kaisers der Chow- oder Tcheou-Dynastie umfasst, ist hierfür meine Quelle. Legge's Classics III, 112: „Als Yao alt war, opferte er den Wassern des Lo. Da verbreitete sich zur Abendzeit ein röthlicher Lichtschimmer. Den Fluthen entstieg eine Schildkröte,

deren Rücken eine mit rothen Linien gezeichnete Schrift bedeckte. Das Thier liess auf dem Altar sich nieder. Die Schrift gab dem Yao den Befehl, seinen Thron an Shun abzutreten.“ — S. 117: „Shun legte den Scepter nieder und Yu bestieg den Thron. Der Lo gab dem Schildkröten-Buche, das den Namen „die grosse Anweisung“ führt, Entstehung.“ — Als die Herrschaft des Hauses der Hia, das Yu gegründet, ihrem Ende nahte, erschien die Schildkröte von neuem. S. 128: „Tang kam an die Ufer des Lo, um Yao's Altar zu sehen. Einen Edelstein warf er in die Fluthen. Da erschien eine schwarze Schildkröte. Rothe Linien auf der Rückenschaale bildeten Schriftzeichen. Lasterhaft sind die Hia geworden! so lautete der Inhalt. Tang ist zum Throne berufen.“ Die neue Dynastie, die zweite in der Reihenfolge, führt die Bezeichnung Yin oder Chang. Der Fall des letzten Hia wird in das Jahr 1765 vor Christus verlegt. — Guten Fürsten ist die Schildkröte stets gewogen. Li-Ki, Kap. VIII bei Calléry p. 50: „Weiss ein weiser Kaiser vollkommene Harmonie über das Reich zu verbreiten, so lässt der grosse Strom (Hoang-Ho) das Pferd mit den Schriftzeichen erscheinen. Der Vogel Fun-Huan und der Hirsch Ki-Lin durchziehn die Fluren und Felder. Die Schildkröte und der Drache nehmen Wohnung in dem Teiche des kaiserlichen Palastes.“ — Kap. IX, p. 57: „Kann der Kaiser dem Himmel Zeugniss ablegen von der gleichmässigen Durchführung der Verwaltung durch das ganze Reich, so sieht man den Vogel Fan-Huan herabsteigen, Schildkröte und Drachen ihren Einzug halten.“ „Will ein tugendhafter Kaiser,“ heisst es in Kap. VIII, p. 46, „Gesetze geben, so muss er die vier Thiere, den Hirsch, den Wundervogel, die Schildkröte und den Drachen, zu Vertrauten wählen.“ Der göttliche Geist, der in den Wassern wohnt, erfüllt das Thier. „Nach einem Zeitraume unmessbarer Dauer,“ sagt Tchu-Hi bei Legge III, 335, erlangte die Schildkröte das Erkenntnissvermögen. Ein geistiges, mit Verstand begabtes Wesen ist sie. Sie berathen heisst den Geist berathen.“ — Das Buch der Belohnungen und der Strafen beschliesst das Kapitel von der Tödtung der Schildkröten und der Schlangen mit folgender Betrachtung (p. 501): „Lieu-Yen-Hoeï entging dem

Schiffbruch, weil er einer Schildkröte die Freiheit geschenkt hatte. Einem Anderen ward Kenntniss der Götter verliehen, weil er einer Schlange das Leben gerettet. Zu allen Zeiten wurden den Wohlthätern der Schildkröten und Schlangen besondere Belohnungen zu Theil. Man sieht hieraus, dass beide Thiere mit göttlicher Kraft ausgestattet sind."

Nach der Erwähnung der zwei Uroffenbarungen gedenkt die gelehrte Siao-Man der acht Kua, die Fo-Hi nach der Ho-Tu-Tafel ersann. „Als das Yn und das Yang sich schieden, kamen die acht Kua zur Entstehung." Wie haben wir dieses zu denken? Der Y-King bei Visdelou, Notice p. 411, giebt die Antwort „Tai-Ki erzeugte zwei Potenzen, diese zwei Potenzen erzeugten vier Bilder. Diese vier Bilder erzeugten die acht Trigramme Fo-Hi's." Betrachten wir die Stufenfolge nach den einzelnen Gliedern. Tai-Ki, das Urprinzip, wird von dem Philosophen Tchu-Hi (Chinese Repository XIII, p. 552. 609 ff.) folgender Maassen erläutert. Es ist die reine Leere. Man kann nicht behaupten, dass es nicht existiere, und doch lässt sich ihm keine Gestalt und keine Körperlichkeit beilegen. Aus diesem Punkte erzeugen sich die Eine männliche und die Eine weibliche Potenz, welche die Dualkräfte heissen. Auch die vier Formen (Bilder) und die acht Umwandlungen (Trigramme) gehen aus ihm hervor, alle einer gewissen natürlichen Ordnung gemäss, ohne Berücksichtigung menschlicher Kraft in ihrer Anordnung. (Well Williams, Reich der Mitte, S. 537). — Das Tao, nach welchem die Taoisten sich benennen, ist von Tai-Ki nicht verschieden. Wie dieses heisst es „die Leere, das immaterielle Prinzip". Das Buch „des Pfades und der Tugend", das Lao-Tseu im VI. Jahrhundert vor Christus verfasste, drückt sich so aus: „Das Wesen ohne Namen ist der Ursprung des Ursprungs von Himmel und Erde. Mit Namen heist es Mutter aller Dinge." „Sobald Tao, das leere immaterielle Prinzip, in die Erscheinung tritt, werden aus ihm alle Dinge geboren." „Das Prinzip der Welt wird Mutter der Welt." (pp. 2. 91. 189 der französischen Uebersetzung des St. Julien, Paris 1842.)

Tai-Ki, das Leere, erzeugte zwei Potenzen (Leang-Hi), Yang die männliche, Yn die weibliche Kraft der Materie. Dieser

Dualismus durchdringt die ganze Natur und ist überall derselbe. Mit ihm erhält die Schöpfung einen Vater und eine Mutter, mit ihm die Kraft der Fortpflanzung in gleicher Dual-Progression. Aus der Verbindung entstehen zunächst vier Kinder, zwei Yn und zwei Yang, nämlich das grosse und das kleine, d. h. das junge und das alte Yang, das grosse und das kleine, d. h. das junge und das alte Yn. Sie heissen die vier Bilder, Su-Siang. Denn Bilder oder Erscheinungsformen des Naturlebens sind sie. Das Gesetz des Wachsthums und des Verfalles findet in ihnen seine Darstellung. Wie der erste Dualismus, so ist auch dieser zweite durch die ganze Schöpfung verbreitet und überall derselbe. Werden und Vergehen, Jung und Alt, Gross und Klein erscheinen stets neben einander.

Aus der ersten Verdoppelung der Duas geht eine zweite hervor, die letzte, welche die Grundzahl fordert und erlaubt. Jedes der vier Bilder erzeugt aus sich wieder zwei. So entstehen die acht Kua. „Fo-Hi", schreibt das Kapitel Hi-Tse in De Prémare's Discours préliminaire, „betrachtete in der Höhe die Bilder des Himmels, auf der Erde die verschiedenen Typen der Wesen, auch seinen eigenen Körper, und entdeckte die engsten Beziehungen zwischen dem Menschen und den entlegensten Geschöpfen. Da entwarf er zum ersten Male die acht Symbole, um mit deren Hilfe die acht Kräfte des Urgeistes zu ergründen und allen Wesen ihre richtige Stelle anzuweisen." — Diese acht Kräfte sind: Kuen (der Aether), Tui (das reine Wasser), Li (das reine Feuer), Tchin (der Donner), Siun (der Wind), Ken (das Gebirg), Kuen (die Erde). Wie Männlichkeit und Weiblichkeit, wie Entstehen und Vergehen die ganze Natur durchdringt, so verbreitet sich die Thätigkeit der acht Kräfte über alle Theile der Schöpfung. Nichts am Himmel, nichts auf Erden, das ihnen nicht erläge, nicht einer unter den Menschen, der sich ihrem Einflusse entzöge. Die Scheidung des Geschlechts, der Wechsel von Tod und Leben, die Mannigfaltigkeit der Formen, Alles entspringt aus ihnen. Sie sind die Grenze, bis zu welcher die Dualkräfte sich entwickeln, die Schranke, welche der nur dem physischen Leben zugewandte Geist der Urzeit nicht zu durchbrechen vermag.

Dieses Binaersystem wird durch die Bilder veranschaulicht, mit welchen die Chinesen ihre Ausgaben des Y-King schmücken. Man zeichne ein Parallelogramm und theile es in vier unter sich gleiche, übereinanderliegende Parallelogramme. Das unterste dieser Parallelogramme bleibt leer. Es ist Tai-Ki, oder Tao, das erste Prinzip. Der darüberliegende Streifen zerfällt in Hälften, eine weisse, Yang, das männliche oder active, und eine schwarze, Yn, das weibliche oder passive Princip. Das dritte in der Reihe der Parallelogramme zerlegt jede dieser Hälften wieder in Hälften, abwechselnd in eine schwarze und eine weisse. So erhält man vier Würfel, entsprechend den vier Figuren, die wir als erste Verdoppelung von Yn und Yang kennen lernten. Aus nochmaliger Halbierung dieser vier Figuren entstehen die acht abwechselnd schwarzen und weissen Würfel, welche die oberste Zone des grossen Parallelogramms erfüllen. Ueberblicken wir das ganze Bild, so tritt die Wiederholung der Duas Yang und Yn zuerst in den vier Würfeln der darüberliegenden Zone, und wiederum in den acht des obersten Raumes recht anschaulich hervor. Gerechtfertigt ist also die Ausdrucksweise unseres Textes: „Als Yn und Yang sich schieden, entstanden die acht Kua.“ „Entstanden,“ sagt das Mädchen Siao-Man, um anzuzeigen, dass die Entwicklung der ersten Duas zu der Octas der Naturkräfte „einer gewissen natürlichen Ordnung gemäss ohne Berücksichtigung menschlicher Kraft“ erfolgte.

Aus der Darstellung der acht Kräfte durch Parallelogramme ist die durch Trigramme hervorgegangen. Diese setzt Linien an Stelle der Räume, gebraucht ganze und gebrochene Linien statt der abwechselnden schwarzen und weissen Quadrate, und bestimmt die Entfernung des Parallelogramms der vier Bilder und jenes der acht Kräfte von Yn und Yang durch die Zahl der Parallel-Linien, so dass zwei solcher die Verdoppelung der Zwei zu Vier, drei die von Vier zu Acht anzeigen. Eine graphische Darstellung dieses Linearsystems giebt Tafel IV des Gaubil'schen Chu-King unter Nr. 3. — Daran reiht sich schliesslich ein drittes Bild, das wir ebendaselbst als Nr. 4 mitgetheilt finden. Man denke sich die Peripherie eines Kreises, diesen Kreis von zwei zu einander senkrecht stehenden Linien durch-

schnitten, die vier Endpunkte dieser zwei Linien von vier Trigrammen bedeckt, endlich die vier Zwischenräume mit den vier übrigen Trigrammen ausgefüllt. Zur Kenntniss des Verhältnisses der acht Kräfte zu der Duas Yn und Yang liefert diese Kreisanordnung keinen neuen Beitrag. Ihre Wichtigkeit liegt in einem andern Punkte. Sie veranschaulicht den Zusammenhang der Lehre von dem Wechsel der Pa-tsie mit der Octas der Trigramme. „Der physische Theil des Y-King-Textes," bemerkt Visdelou in der Notice de l'Y-King p. 413, „beschäftigt sich einzig und allein mit der Thätigkeit der Erde während der acht Jahresepochen. Er weist nach, was die Natur in jedem dieser aufeinander folgenden Zeitabschnitte vollbringt. Begonnen wird mit dem Frühling, fortgefahren mit den folgenden Jahreszeiten bis zum Winterablauf, dem der neue Frühling folgen wird. Diess entwickelt der berühmte Text, welcher mit den Worten beginnt: „Chang-Ti tritt hervor aus dem Trigramme der ersten Bewegung," und der alsdann denselben Chang-Ti durch die übrigen sieben Trigramme Fo-Hi's hindurchgehen lässt." Diesem Gesetze des Jahreskreislaufes und des damit verbundenen Wechsels der Naturerscheinungen leiht die Vertheilung der Trigramme auf die Kreisperipherie einen einfachen, leicht verständlichen bildlichen Ausdruck.

So viel zum Verständniss der Tradition von dem Ursprung der Octasweihe. Von der Weiterentwickelung des Acht-Kua-Systems handelt das nächste Schreiben.

XXXV.

Die Achtzahl in China nach ihren arithmetischen Combinationen.

Die acht Kua, mit deren Geburt aus der Scheidung von Yn und Yang die gelehrte Siao-Man an erster Stelle sich beschäftigt, erlitten, so bemerkt das Mädchen weiter, in der Folge der Zeiten keine Aenderung. Wie Fo-Hi sie entworfen, wie

Chin-Nong, der Vater des Ackerbaues, sie gekannt, so vererbten sie sich auf Confucius und Mencius. Ihre Bestätigung findet diese Angabe durch das arithmetische System, das auf der Grundzahl Acht sich erbaut. Sammeln wir die einzelnen Fälle. Als die acht Trigramme ungenügend erfunden wurden, jedem Dinge die richtige, seiner Stellung in dem Reiche der Natur entsprechende Bezeichnung zu geben, entstanden aus der Multiplication der Acht mit sich selbst 64 Hexagramme. Ihren Namen führen diese Bilder nach der Sechszahl der Linien, aus welchen jedes zusammengesetzt ist. Nachgebildet sehen wir sie in Du Halde's Empire de la Chine II, 270. Denken Sie sich unter jedes der Trigramme ein zweites gezeichnet, und diese Verdoppelung für jedes der acht achtmal wiederholt, so gewinnt das Verfahren volle Anschaulichkeit. Ueber den Urheber ist die chinesische Tradition nicht einig. Als Erfinder wird bald Fo-Hi, bald Wen Wang, der Gründer der dritten, Chow oder Tcheou, Dynastie genannt, von andern die Frage unentschieden gelassen. (De Prémare, Discours préliminaire p. CIII. Tcheou-Li B. XXIV in II, 71. Commentar B. in Note 3.) Für meine Untersuchung ist die Urheberschaft gleichgiltig, entscheidend das Verfahren selbst. Es beruht auf der Vervielfältigung der Acht mit sich selbst. Eine andere Vermehrung der Bilderreihe als die durch die Grundzahl gegebene gilt als undenkbar. Jene natürliche Ordnung, die in der Geburt der Acht aus Zwei sich zu erkennen giebt, erschafft auch die Vierundsechszig. Sie führt noch weiter. Nach demselben Gesetze kann auch 64 wieder mit sich selbst vervielfältigt und in dieser Weise fortgefahren werden. Dass das geschah, und dass auf diesem Wege durch Erhebung der 64 auf die dritte Potenz sechzehn Millionen und 777, 216 Varianten gewonnen wurden, finde ich bei Milne, Vie réelle en Chine p. 216 angemerkt. Das Zeugniss einer einheimischen Quelle fehlt.

Andere arithmetische Combinationen, in welchen die grundlegende Bedeutung der Achtzahl sich ebenso deutlich wie in der Multiplication 8×8 zu erkennen giebt, begegnen in bedeutender Zahl. Wir finden zuerst die Multiplication 8×10. Chao-Hao, Hoang-Ti's Nachfolger, derselbe, dessen Grabstein

das Bild der acht Trigramme trug, regierte achtzig Jahre (Prémare, Discours préliminaire p. CXXXVII). Ebenso viele Chun, 30 mit Yao, 50 allein. (Chu-King bei Legge III, 51.) Lao-Tseu, der Greis in Kindesgestalt, weilte achtzig Jahre im Schoosse seiner Mutter. (Julien. Vorrede zu dem Buche von dem Pfade und der Tugend, p. V.) — Der Multiplication mit Zehn folgt jene mit Hundert. Ich erinnere an die schon früher erwähnte Heerfolge von achthundert Streitwagen, welche das Land Lu dem von Wou schuldete (Tso-Chuen bei Legge V, 832), an die Stellung eines Streitwagens nach der Einheit von achthundert Familien, und füge hinzu, dass nach der Bambus-Chronik (bei Legge III, 142) achthundert Fürsten dem Heerführer Wou ihren Beistand zum Kampfe gegen den letzten der zweiten Dynastie anboten. Derselbe Wou hatte acht Brüder (Legge V, 754) und die von ihm zum Siege geführte Dynastie behauptete achthundert Jahre den Thron. —

Andere Verbindungen ruhen auf Addition. So die 28 Jahre, während welcher Chun im Dienste Yao's stand (Hea-Mung, bei Collie Kap. IX, p. 124), derselbe Chun, der acht Jahre von seinem Heim abwesend war und dreimal dabei vorüberging, ohne es zu betreten. (Kap. V, p. 80.) So ferner die 18 mal hundert Fürsten, die, von acht Dolmetschern begleitet, dem Gründer der zweiten Dynastie Tang sich darstellten, um ihm den Thron anzubieten. (Bambus-Chronik bei Legge III, 128.) So endlich die 18 Jahrhunderte, während welcher das Schlangenmädchen seinen Tugendübungen in der Grotte des Zauberberges oblag. — Diese beiden Arten, die Octas zum Ausdruck zu bringen, stimmen darin überein, dass sie nur gerade Zahlen anwenden. Der Grund, wesshalb wir hierauf Gewicht legen, ist folgender: Die geraden Zahlen gelten nämlich als Erde — oder weibliche, während die ungeraden dem Himmel und der Männlichkeit vorbehalten bleiben. Beachten Sie folgende Zeugnisse. In Buch XIII (II, 307) giebt das Tcheou-Li dem Tiao-Jin, Officier de paix ou Conciliateur, eine Anweisung über das zur Ehe erforderliche Alter. „Der Mann soll im dreissigsten, die Jungfrau im zwanzigsten Jahre (nach der Glosse: spätestens in diesem Alter) sich verheirathen.“ Dazu Commentar B. „Zwei und drei sind die

Zahlen, welche die gegenseitigen Beziehungen von Erde und Himmel ausdrücken. Der Y-King sagt: Drei für den Himmel, zwei für die Erde: das sind die Grundzahlen." — Li-Ki Kap. X, p. 65 Calléry: „Die Töpfe und Tische, welche die (den Ahnen) dargebrachten Fleischstücke tragen, sind in ungerader Zahl (aufgestellt), die Gefässe Pien und Ten, welche mit den Früchten gefüllt werden, in gerader Zahl: (ein Gegensatz), der die Potenzen Yn und Yang symbolisch darstellt." — Confucius, der den Y-King der Tcheou-Kaiser in zehn Abschnitten erläutert, widmet der Behandlung der Zahlen grosse Aufmerksamkeit. „Insbesondere spricht er," wie Visdelou, Notice p. 415 bemerkt, „von den zehn ersten Ziffern. Fünf derselben 1, 3, 5, 7, 9 sind ungerade, fünf 2, 4, 6, 8, 10 gerade. Jene heissen himmlische oder vollkommene, diese irdische oder unvollkommene Zahlen. —

Weiter von der Natur der Acht entfernen sich die Multiplicationen mit der ungeraden Neun, dem Quadrat der himmlischen Drei. Ein Beispiel kennen wir bereits. Der Zauberberg, in welchem das Schlangenmädchen 1800 Jahre weilt, hat neben acht grossen Grotten, die den acht Jahresepochen entsprechen, 8×9 oder 72 kleinere, welche den 72 Jahreswochen sich anschliessen. Diess Beispiel zeigt die Grundzahl Acht in doppelter Combination, der additionellen mit einer geraden: $8 + 10$, und der multiplicativen mit einer geraden: 8×9. — Ferneres Beispiel. Ueber die Dimensionen des von Fo-Hi aus Holz angefertigten Instrumentes Li macht Lo-Pi nach Prémare, Discours p. CVI folgende Angabe: „Die Zahlen 3 und 8 sind die charakteristischen des Holzes (desjenigen der acht Elementarkräfte, auf welcher Fo-Hi's Herrschaft ruhte). Nun ergeben 3×9 die Summe 27, 27 ist daher die Zahl der Saiten des Instruments; 8×9 aber 72, 72 Zolle beträgt daher dessen Länge." — Endlich. Tchi-Yeou, welchen der Chu-King den ersten Empörer nennt, die Sage zum Urheber aller Unordnung und alles Betrugs auf Erden macht, soll nach einer Tradition 81 Brüder, nach einer andern deren 72 gehabt haben. In diesen zwei Summen erkennt Prémare, Discours p. CXXVII die Ergebnisse der zwei Multiplicationen 9×9 und 8×9. Den Unterschied

derselben erläutert eine der vielen Anecdoten aus dem Mährchen von der Begegnung des Confucius mit dem klugen Jüngling Hiang-Toh. „Confucius fragte: Weisst du, welches die Himmel und Erde verknüpfenden Bande sind, und was ist der Anfang und das Ende der Dualkräfte? Der Jüngling antwortete: Neun mit neun vervielfacht giebt 81, das ist das Himmel und Erde verknüpfende Band. Die Acht mit neun multipliciert giebt 72, den Anfang und das Ende der Dualkräfte.“ (Williams I, 523 nach dem Eastern Garden's Miscellany.) Das will sagen: Wer die Neun achtmal wiederholt, hält sich in den Schranken der Dualkräfte Yn und Yang; wer neunmal, geht auf die ungeschiedene Einheit zurück, kennt folgeweise nur Verbindung, nur Anfangs- und Endlosigkeit.

So viel über die multiplicative und additionelle Combination der Octas einerseits mit den Zahlen der tellurischen, andererseits mit jenen der uranischen Ordnung. Werfen wir jetzt nochmals den Blick auf die Wurzel dieser Arithmetik, die Duas. Die Gesetzmässigkeit, welche der von Yn und Yang beherrschte Geist der Pi-Sing in der Gestaltung der staatlichen Einrichtungen entwickelt, giebt sich in einem Grundsatze zu erkennen, den das Tcheou-Li Buch XXXIX (II, 432) und das Geschichtswerk Chun-Tsieou bei Legge V, 524 übereinstimmend hervorheben. Es ist die Stufenfolge von zwei zu zwei. Zu den Anweisungen, welche dem Sse-Y, d. h. dem Ceremonienmeister, betreffs des Empfanges der Reichswürdenträger am Hofe der Tcheou gegeben werden, gehört folgende. „Gegenüber allen Gästen der ersten oder zweiten Rangklasse, die aus einer der vier Regionen des Reichs anlangen, werden die Riten und das Ceremoniel, die Anreden, die geschäftlichen Weisungen, die Lieferungen von Lebensmitteln und Opferthieren, die Ehrengaben und Geschenke nach dem Würdegrade der Ankömmlinge bemessen, und zwar so, dass die von der Hofsitte bestimmte Zahl (der Leistungen, Besuche, Verbeugnngen) mit jedem Grade um zwei vermindert wird.“ — Tso-Chuen zu Jahr 26 der Regierung des Herzogs Seang von Lau: „Die Regel verlangt, dass von dem höchsten Range abwärts der Betrag der Geschenke nach dem Verhältnisse von zwei für jeden Rang vermindert werden soll.“ —

Gemäss dieser Regel fanden wir schon früher die Zahl der Musikchöre und der Pantomimen nach dem Range der Festgeber von 8 auf 6, auf 4, auf 2 herabgeführt (Legge V, 19), die Seitenzahl der Trommeln nach derselben Proportion abgestuft. (Tcheou-Li, Buch XII in I, 265. Commentar B.), die Gradation 9, 7, 5 und 8, 6, 4 für die Adels- und Amtsdiplome vorgeschrieben (Tcheou-Li, Buch XXI in K. 1), endlich das jedem Ministerium beigegebene Dienstpersonal nach der Progression 2, 4, 8, 16, 32 bestimmt. (Tcheou-Li, Buch I in I, 3; VIII in I, 178; XVII in I, 397 u. a. m.). Zum Schlusse verweise ich noch auf eine Ausdrucksweise, welche die Unterwerfung unter diese Gradationsregel besonders einleuchtend macht. Ode IX der Decade Shin-Kung des Shi-King: „Nur eine Nacht oder zwei, nur zwei oder vier wird der edle Gast bei uns verweilen."

Das unerschütterliche Ansehen der Octas zeigt sich endlich in dem Bestreben, auch andere Zahlen auf sie zurückzuführen. Ein Beispiel giebt die Accommodation der neun Maximen der Lo-Chu Tafel an Fo-Hi's acht Kua. Sie geschieht dadurch, dass man auf die vier ersten und die vier letzten Maximen die acht Kua vertheilt, die fünfte Maxime dagegen als den Mittelpunkt, als Ruhestätte, als Hoang-Ti selbst betrachtet, und desshalb, weil wechsellos ohne ein Kua stehen lässt (Notice de L'Y-King p. 414). — Eine zweite Aeusserung desselben Bestrebens liegt in der Verwendung der Octas zur Classificierung. Hierfür bieten die Theorieen über Schrift und Aussprache des Chinesischen ein belehrendes Beispiel. „Sämtliche Striche in den Charakteren," schreibt W. Williams in Kap. X „über Bau der chinesischen Sprache," werden von den Abschreibern auf acht elementare zurückgeführt, welche alle vereint nur in dem einzigen Charakter Yang, ewig, sichtbar sind. Ein jeder dieser Striche wird in Schreibbüchern wieder in viele Formen getheilt, die besondere Namen haben, mit Anleitungen, wie man sie schreiben muss, und zahlreichen Beispielen, die unter jedem Striche angeführt sind." — Ueber die acht Töne der Aussprache Derselbe I, 447. „Eine Art, das Sinnstörende der einsylbigen gleichlautenden Wörter zu vermeiden und Missverständnissen vorzubeugen, besteht in der genauen Bezeichnung ihres rechten

Tones. Solcher Töne giebt es acht, welche in eine obere und eine untere Reihe, jede zu vier Tönen, eingetheilt werden. Die Praxis reduciert sie oft auf fünf, bezeichnet aber werden überhaupt nur vier und zwar durch einen einer Ecke des Charakters angehängten Halbkreis.“ — Zur Vergleichung dient eine Angabe der chinesischen Biographie des Buddhistischen Pilgers Hiuen-Thsang, Uebersetzung St. Julien, Paris 1853, p. 166. „Zur Kenntniss der Wurzeln und Formen der Wörter besitzt Indien ein Werk über die acht Begrenzungen, d. h. Endungen in achthundert Çlocas. — Die Wörter zerfallen in zwei Klassen. Die erste heisst Ti-yen-to (Tryanta), sie umfasst achtzehn Endungen; die zweite Sou-man-to (Soupanta) 24 Modulationen, d. h. Endungen.“ In allen diesen Zahlverhältnissen ist das chinesische Binärsystem mit seinen Gliederungen 2, 4, 8 und Verbindungen 8×100, $8 + 10$ deutlich erkennbar. Die Macht der elementaren Dualkräfte erstreckt sich über alle Denkgebiete und leitet alle Classification.

XXXVI.

Die Achtzahl in China. Ihre Bedeutung auf dem Gebiete der Divination und der Morallehre.

Bis auf den heutigen Tag behauptet die Achtzahl ihr Ansehen auf dem Gebiete der Divination. Zum Verständniss der hierauf bezüglichen Quellenmittheilungen folgende einleitende Bemerkung. Die Pi-Sing erwarten die Offenbarung von der Schildkröte, dem Thiere, das einst dem Yu die Lo-Chou Tafel und, wie Sie sich erinnern, so manchen Fürsten der ältesten Dynastieen Verkündung unabänderlicher Schicksalsbeschlüsse brachte. Den Werth der auf der Schildpatt beobachteten Zeichen bestimmen sie mit Hilfe von Fo-Hi's Hexagrammen, den Bildern aller Umwandlungen in Natur und Menschengeschick. Auf eines dieser Hexagramme muss jede Beobachtung zurückgeführt, aus ihm mit Hilfe der dazu verfassten Commentare

schliesslich die Interpretation des Orakels gewonnen werden. — Hören wir jetzt den Tcheou-Li. Buch XXIV (II, 69—71) handelt von dem Ta-Pou, d. h. von dem Amte des Oberaugurs. Zuerst werden drei Tractate „von den Spaltungen der (durch untergelegtes Feuer erhitzten) Schildkrötenschale", ferner drei andere „von den Umwandlungen", d. h. von den Diagrammen und der Art ihrer Benutzung, erwähnt, darauf die Verschiedenheiten der drei Systeme nach den für sie geltenden Benennungen hervorgehoben, schliesslich aber folgende Worte hinzugefügt: „Für alle drei (sonst so verschiedenen) Systeme giebt es acht geweihte divinatorische Linien und 64 Verbindungen dieser Linien." Hiezu schreibt der Commentar des Tcheou-Hi: „Die divinatorischen Linien wurden zuerst von Fo-Hi gezeichnet. Ihre Sammlung heisst Y. Die Linien waren nämlich bald zusammengestellt bald unter sich vertauscht. Zwei Fürsten des Hauses Tcheou, Wen-Wang und Tcheou-Kong (Vater und Sohn), setzten Erklärungen hinzu. Daher der Name der Tafel Tcheou-Y, der sich im Gebrauch erhalten hat." — Commentar B. „In den drei Tractaten über die Umwandlungen ist die Zahl der symbolischen Linien und jene der verschiedenen Combinationen derselben die gleiche (nämlich acht), abweichend von einander sind der Name und das System der Divination." — Lesen wir in dem gleichen Buche des Tcheou-Li weiter, so finden wir eine zweite Beachtung der Octas. „Der Ta-Pou hat die acht obersten Entscheide der Schildkröte in Staatsangelegenheiten vorzubereiten. Diese Angelegenheiten sind: 1. ein bewaffneter Auszug, 2. eine Himmelserscheinung, 3. eine Bewilligung, 4. eine Berathung, 5. eine Ausführung, 6. eine Ankunft, 7. ein Regenguss, 8. eine Epidemie." Commentar A. „Der Oberwahrsager befrägt die Schildkröte, (1) ob ein bewaffneter Auszug zu unternehmen sei, (2) ob die Himmelszeichen günstig oder ungünstig erscheinen, (3) ob man ein Geschenk geben (4) oder einen Plan zum Gegenstande der Berathung machen soll, (5) ob ein Geschäft zu Stande kommen, (6) ein Fremder anlangen, (7) Regen eintreten, (8) eine Epidemie ausbrechen werde." Die Zahl der Divinationslinien bestimmt also auch die der Berathungsgegenstände. — Mit der Darstellung des Tcheou-Li ist jene des Li-Ki

zusammen zu stellen. Kap. XIX, p. 184 Calléry. „Vor Zeiten haben weise, durch Tugend hervorragende Männer die Phänomene des Yn und des Yang, des Himmels und der Erde, beobachtet und daraus die Tafel Y gebildet. Der Wahrsager ergreift die Schildkröte und richtet sein Antlitz gegen Süden. Der Kaiser im Ceremoniengewande kehrt sich gegen Nord (eine Vertauschung der Stellungen, durch welche das Haupt des Staates seine Unterordnung unter die Göttlichkeit des Orakelthiers zu erkennen giebt). Dann nähert er sich dem Wahrsager und verlangt eine Offenbarung über seine persönlichen Gedanken.“ Wir sehen hier die Dualkräfte Yn und Yang der Beschreibung des Ceremonials der Schildkröteberathung vorangestellt. Warum? Weil die acht Divinationslinien ihren Ursprung in der Duas haben.

Nicht geringer als auf dem Gebiete der Divination ist die Bedeutung der Octas auf jenem der Morallehre. Als Sinnbilder der acht elementaren Kräfte traten uns Fo-Hi's acht Kua entgegen, als Ausgangspunkt und Grundlage des chinesischen Moralsystems finden wir sie in den Commentaren zur Y-Tafel verwerthet. Dieselben Trigramme, welche die Folge der Jahresepochen, mit ihnen die ewigen Umwandlungen alles stofflichen Lebens anzeigen, dieselben werden als Symbole der Tugenden und Laster betrachtet, und zur Bildung ethischer Grundsätze über das rechtschaffene oder verwerfliche Verhalten des Menschen auf jeder Stufe, in jeder Lage des Lebens benutzt. Als Beispiel dieses Denkprocesses dient das aus dem Trigramme der Erde (Kuen) und jenem der Berge (Ken) zusammengesetzte Hexagramm, dessen obere Hälfte aus drei gebrochenen Linien, dem Sinnbilde der Erde, dessen untere aus einer durchgehenden und zwei tieferen gebrochenen, dem Sinnbilde des Bergs, besteht. Hexagramm der Demuth heisst diese Liniencombination. Der Berg, unter der Erde verborgen, ist das Symbol jener Rechtschaffenheit, die, in sich festgegründet, den äusseren Verhältnissen sich anzubequemen und zu unterwerfen weiss. Tafel IV des Gaubil'schen Chu-King giebt unter n° 9 das Hexagramm, Visdelou in seiner Notice p. 419 ff. die Commentare, mit welchen die Kaiser des Hauses

Tcheou, Wen-Wang und Theou-Kong, nach ihrem Vorbilde Confucius in der fünften Section seines Y-King es begleiten, auszüglich endlich die Interpretationen, die auf Kaiser Kang-Hi's Befehl die Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts hinzufügten. Die allmälige Gedankenentwicklung, die wir in dieser Commentarenreihe verfolgen, gleicht dem natürlichen Wachsthum eines Baumes. Immer neue Aeste treibt der Stamm, neue Zweige bedecken sich mit neuem Blätterschmucke. Aber Art und Grenze der Vegetation werden durch die Natur der Wurzel bestimmt. So die Sittenlehre des Y-King. Das Samenkorn, aus dem sie hervorspriesst, ist die Octas der Kua, die Grenze ihrer Entwicklung eben diese Zahl, in letzter Reduction die Duas Yn und Yang. Als Confucius zu Jahren gekommen war, wünschte er Verlängerung seines Lebens, um die Erforschung der Acht-Kua-Tafel fortzusetzen. So berichtet die Tradition. Sie zeigt die Schranke, welche dem Denk- und Vorstellungsvermögen des ausserordentlichen Mannes gezogen war. Viel Treffliches über staatliches und häusliches Leben ist auf diesem Wege dem Volke gewonnen worden. Aber auch das Beste, was die zu X Sectionen geordneten Commentare zum Kua-Buche des „Ehrwürdigen" enthalten, trägt das Sigill des Ursprungs aus der Arithmetik einer rein physischen Welt- und Menschenbetrachtung. Einen höhern Standpunkt zu gewinnen, die Schranke, die Fo-Hi aufgerichtet, zu durchbrechen, den Geist aus den Fesseln der Kua zu befreien: diesen Gedanken hat weder Confucius noch irgend einer seiner Nachfolger zu fassen vermocht. Auf der Culturstufe der Octas steht das Volk wie zur Zeit seines ersten Auftretens. Zum Koloss ist sein Leib angewachsen, der Geist der des Kindes geblieben. Das Santsze-King, trimetrical classic, ein von Wang-Pihow zur Zeit der Song-Dynastie (960—1273 n. Chr.) verfasstes, noch heute viel gebrauchtes Schulbuch empfiehlt das Studium der Kua-Tafel Fo-Hi's und der zwei darauf gegründeten Systeme der Dynastieen Chang und Tcheou als unerlässliche Grundlage der Jugendbildung. (Chinese Repository 1836, IV, p. 3.) Allen canonischen Schriften, sagen andere Quellen, liegt der Y-King zu Grunde, diesen vernachlässigen und jene studiren heisst den Bächen nachfolgen und die Quelle vergessen. (Du Halde

II. 295.) Der Grösse des Ansehns entspricht die Grösse der Missbräuche. Einer neuen Lehre, einem religiösen, politischen, socialen Systeme Beachtung und Zustimmung zu gewinnen, gab es und giebt es kein anderes Mittel als die Rechtfertigung aus den Trigrammen und Hexagrammen. Ins Ungeheuerliche stieg gar bald die Zahl dieser falschen Interpretationen. Als Kaiser Tai-Tsong aus dem Hause der Tang in der Zeit der literarischen Blüthe China's die Schriftgattung untersuchen liess, zeigte sich der Missbrauch in seiner ganzen Gefährlichkeit. (Annales de Mailla VI, 93; VIII, 639. 642.). — Gleicher Entartung verfiel der Gebrauch der Kua zur Divination. Hatte der Hong-Fou, das Buch der neun Maximen, mit ihm übereinstimmend das Kapitel Ta-Yu-Mo (Rathschläge des grossen Yu, Chu-King, Pars I Kap. III) die Berathung der Schildkröte und die Auslegung der von dieser erhaltenen Zeichen nach Maasgabe der Hexagramme als untrügliches Mittel, in schwierigen, der menschlichen Einsicht entrückten Fragen, den göttlichen Entscheid zu vernehmen, anempfohlen, Confucius sie gebilligt, so blieb die Folgezeit bei dieser nüchternen Anwendung nicht stehn: der Kua-Kreis wurde Fortuna's Glücksrad: eine Verirrung, der das unter Kang-Hi verfasste Werk Ge-Tchi vergebens zu steuern versuchte (Note zu Gaubil's Chu-King p. 171). Gewiss sind diese Ausartungen geeignet, den Ruhm, mit welchem die Chinesen den Y-King umgeben, zu verdunkeln. Nicht weniger sicher aber scheint mir, dass gerade durch sie die Binär-Arithmetik, auf welcher das Buch ruht, eine fests Stütze ihres uralten Ansehns gewann. So lange der Y-King an der Spitze der canonischen Schriften steht, so lange wird die Verehrung der Octas und die Erinnerung an den Ursprung ihrer Weihe im Geiste des Volkes fortleben.

XXXVII.

Die Achtzahl in China. Uebersicht und Grundgedanke ihrer Anwendungen.

Die zahlreichen Einzelheiten, mit welchen die sechs letzten Briefe sich beschäftigten, ergeben eine Reihe von Gesichtspunkten, die ihrerseits als Ausflüsse einer leitenden Grundidee sich darstellen. Ich unterscheide folgende Gruppen. Die Beziehung der Octas zu der leiblichen Natur des Menschen ist der Centralgedanke der ersten. Wo immer das körperliche Dasein mit seinen Bedürfnissen, Ansprüchen, Wechseln in Frage liegt, findet unsere Zahl Anwendung. So erscheint sie bei den Bestattungen. Achteckig ist die Tafel, welche auf den Leichnam gelegt wird, achteckig der Cylinder, dessen der Priester zur Verrichtung seiner Ceremonieen sich bedient, mit acht, zweimal-, viermal-, achtmalacht Männern der Wagen bespannt, der den Sarg aus dem Trauerhause zur Grabstätte überführt. — Wie der Tod des Leibes so dessen Entstehung. Acht Lettern werden jeder Neugeburt beigelegt, sie entscheiden später über die eheliche Verbindung, also über die Geschlechtsfortpflanzung. Nicht anders die Erhaltung des Lebens. Was auf Ackerbau, Gewinnung der zur Ernährung des Volks unentbehrlichen Erderzeugnisse und auf Vorräthe Bezug hat, findet sich nach der Achtzahl geordnet. Ist es nöthig, an die Bauerngenossenschaft der acht Tsing-Familien, an die Sage von den acht Harmonieen, deren Eintracht den Erntesegen verbürgt, oder an jenen Staatsgrundsatz zu erinnern, der mit dem Ernteüberschuss von acht Jahren künftiger Hungersnoth entgegenzutreten anräth? Sorge für leibliches Wohlergehn liegt ebenso in der Beachtung der Pa-tsie. Die körperliche Entwicklung, die an den acht kritischen Tagen sich vollzieht, soll selbst dem Missethäter nicht verkümmert werden. Wer dieses Gebot verletzt, wird an seinem Leibe gestraft, wer es beachtet, an seinem Leibe belohnt. Jener erleidet den Tod, dieser empfängt zahlreiche Nachkommenschaft, Ehren und Güter

für Kinder und Enkel. — Klar ist der Grundgedanke: die Achtzahl betrachtet den Menschen nur nach seiner leiblichen Seite, nur als Theil des Gesamtlebens der Natur.

Mit diesem Gesamtleben verbindet sich die Octas in einer zweiten Reihe ihrer Anwendungen. Alle Erscheinungen physischen Charakters werden achtfach gegliedert. Acht Kräfte leiten Werden und Vergehen, Wachsen und Abnehmen der tellurischen Zeugung, mit einem Wort alle Wechsel in Natur und Menschenleben. In acht Zeiten vollzieht sich das Werk des Jahresumlaufes. Die Zahl der Jahreswochen, der Tageszeiten beruht auf einer multiplicativen Function der Achtzahl, die der Jahreswinde auf jener der Pa-tsie, der acht Wechselepochen. Nach diesen Zahlen hat die Natur die Grotten jenes Wunderberges gebildet, der dem Schlangenmädchen zur Wohnstätte dient. In all ihrem Schaffen kennt sie, befolgt sie das Octasgesetz.

Die dritte Klasse von Zeugnissen leiht unserer Zahl tellurisch-poseidonische Bedeutung. Bei achtfachem Wechsel der Melodie steigen die Geister der Erde aus der Tiefe empor zum Lichte, um die Huldigung der Menschen zu empfangen. Die Oertlichkeit des Festes ist ein Erdhügel, vom Meere umflossen. Aus den Fluthen des Hoang-Ho empfängt Fo-Hi die Tafel der acht Kua, die Grundlage des Y-King. Acht Jahre verwendet Yu auf die Ableitung des Wassers der grossen Fluth. In der Sage wird Fo-Hi als der Dichter der Fischerlieder gefeiert. Nach dem pferdegestalteten Flussdrachen heissen seine Minister Drachenminister. In den Fluthen des Lo-Stromes findet seine Schwester-Gemahlin den Tod. Sie ist die Nymphe des Flusses, neben ihr der Brudergemahl seines Geschlechtes ein Fong, d. h. eine Zeugung des Windes, der über den Wassern weht. (Prémare, Discours préliminaire p. CVII.) Göttliche Einsicht besitzt das Thier der Gewässer, die Schildkröte; poseidonischen Ursprungs ist also die Offenbarung ihrer vom Feuer erhitzten Schale. Ueberall Erde, Erdgewässer, Tellurismus im Gegensatz zu der uranischen Welt und der ungeraden Zahl.

Physisch wie die Anwendung ist der Ursprung der Octas. Die Zeugnisse der vierten Kategorie, welche diese Genesis be-

handeln, stellen die Vier als eine Geburt der Zwei dar, die Acht als eine Geburt der Vier. Aus der Duas von Mutter und Vater entstehen sechs Kinder, drei Töchter, drei Söhne: eine Nachkommenschaft, welche die chinesische Tradition unter dem Namen „der sechs Ehrwürdigen" kennt und verehrt. (Notice de l'Y-King p. 417 Note). Auf einem Naturprozess also ruht diese Entfaltung, ohne Mitwirkung des Menschen aus sich selbst vollzieht sie sich. Fo-Hi erblickt die Acht-Kua-Tafel und zeichnet nach. Noch ist das Bewusstsein des Menschen als selbstständiger Potenz nicht erwacht. Daher die Gesetzmässigkeit, mit welcher die Binärarithmetik in allen ihren multiplicativen und additionellen Functionen gehandhabt wird, jene unbewusste, instinctive Gesetzmässigkeit, welche das Thier, der Bieber, die Biene beim Bau ihrer Werke leitet.

Zu einer fünften Klasse verbinden sich diejenigen Erscheinungen, in welchen die Anwendung der Octas auf die Ordnung und Gestaltung aller menschlichen Thätigkeiten, aller Verhältnisse des socialen Lebens zum Ausdruck gelangt. Die grosse Mehrzahl der zusammengestellten Thatsachen fällt unter diesen Gesichtspunkt. Wir finden die Acht mit dem Maass- und Gewichtssysteme, der Münzordnung, der Anlage der Bauwerke, der Paläste und Tempel, ebenso mit der Ordnung der Aushebung, des Kriegswesens überhaupt, mit der Boden- und Landestheilung, den Volksfesten, den Einrichtungen des kaiserlichen Hoflagers, den Formen der Reichsverwaltung, der Administration, der Rechtspflege verbunden. Pantomimen und Tanz, Musik und Dichtung, Sprache und Schrift gehorchen derselben Zahl. Ja über die Grenze der materiellen Thätigkeiten hinaus erstreckt sich ihre Herrschaft. Divination und Wahrsagung werden durch sie bestimmt und geleitet, Moral und Ethik auf sie gegründet. Die physisch-tellurische Idee verlässt auch diese Anwendungen nicht. Ist doch materielles Wohlergehn das letzte und höchste Ziel der chinesischen Tugendlehre, jede Belohnung, jede Strafe leiblicher Natur und in die Grenzen des körperlichen Daseins eingeschlossen, jenseitig niemals.

Unter den Octasvölkern nehmen die Pi-Sing die erste Stelle ein. Zu diesem Schlusse berechtigt meine Zusammenfassung.

Keiner der Stämme, mit welchen die erste Studie in Brief XI sich beschäftigte, leiht der Achtzahl eine gleich umfassende Anwendung, bei keinem offenbart sich die leitende Idee mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit, keiner endlich führt zu den Anfängen, keiner so nahe an die Wiege unsers Geschlechts zurück. China's Tradition allein hat das Gedächtniss der Ursprünge erhalten. Die erste Einwanderung folgt dem Strompaare Lo und Ho, das die Bedeutung der Octas offenbart. In die erste Zeit nach der grossen Fluth versetzen Yu's Entwässerungsarbeiten, in dieselbe die Knotenschnüre, die Höhlenwohnungen, in dieselbe die Unbekanntschaft mit Stein- und Metallwerkzeugen, den Erfindungen einer spätern Zeit. (Discours préliminaire p. CVI.) Neben China's Alter ist Alles, was die früher betrachteten Völker bieten, jung, neben seinem durchgeführten Octassysteme Alles, was anderwärts begegnet, Fragmeut. Hat Pythagoras seine Zahlen und sein Octachordum als universitas concentus nach Plinius H. N. II, 22 im Anschluss an die ältern Ideen des Orients entwickelt, der Jude Philo in seinen beiden Werken über die Zahlen, ἐν τῇ περὶ ἀριθμῶν πραγματείᾳ (Vita Moisis Lib. III § 11) und ἐν τῷ περὶ τετράδος ἰδίῳ λόγῳ (De mundi opificio § 16) nach den daraus in seinen übrigen Schriften erhaltenen Fragmenten zu urtheilen, Sätze aufgestellt, welche der Grundlage des Acht-Kua-Systems, der Scheidung der unbestimmbaren Monas in die Duas Yn und Yang zur Erläuterung dienen. (Z. B. De specialibus legibus § 32: ἑπόμενος κ. τ. λ. De plantatione Noe Lib. II § 28: καλεῖται δὲ τέτρας „πᾶς"): in den Ursprung, den Zusammenhang und die Bedeutung des ganzen Systems für die Entwicklung der menschlichen Gedankenwelt vermag nur das Volk, das der Weltperiode der Octas noch heute nicht entwachsen ist, das Volk „der hundert Namen" uns einzuführen. Wie klein und enge sind doch unsere Ideen, im Vergleiche mit der unbegrenzten Perspective, die sich hier in den Zusammenhang der Menschheit und der Zeiten eröffnet. Ich erinnere Sie an das ahnungsvolle Wort, das unser J. Georg Müller in der Einleitung zu seiner Erklärung des Philonischen Buchs von der Weltschöpfung, Berlin 1841, S. 8 ausspricht: „Orientalisch sind manche einzelne Dogmen, die weder

aus dem alten Hellenenthum noch aus dem Hebraismus abzuleiten sind. Solche Elemente müssen oft bis nach China hinein verfolgt werden.“ Welchen Gewinn wir aus dieser Ferne heimbringen, werden Sie, w. F., jetzt zu würdigen wissen.

XXXVIII.

Die Achtzahl bei den Aboriginer-Stämmen Asiens. Die Gonds.

Die Lücken, welche die Uebersicht der Octasvölker noch immer darbietet, auszufüllen, wird die Aufgabe zukünftiger Forschung sein. Als einen Anfang dieser neuen Arbeit mögen Sie, werther Freund, meine heutige Mittheilung betrachten. Fragmente sind es, die ich Ihnen vorlege, aber Fragmente, die dem Endziele der Forschung, dem Nachweise der Universalität der Octasweihe, wesentlich näher bringen. Unter ihnen nimmt die Mosaische Fluthsage die erste Stelle ein. Den Traditionen China's schliesst sie am engsten sich an. Beginnen wir mit ihrer Betrachtung.

Nach Genesis VI, 18 wird das aus der grossen Fluth neu erstehende Menschengeschlecht auf eine Octas von Personen zurückgeführt. „Gott sprach zu Noah: Ich errichte meinen Bund mit dir, und du sollst in den Kasten gehen, du und dein Weib und die Weiber deiner Söhne.“ Dieser Söhne sind es drei. Daher schreibt Petrus in seinem ersten Briefe III, 20: „Zu den Zeiten Noah's, als der Kasten bereitet ward, in welchem sich wenige, das heisst acht Seelen, retteten“, und nochmals im zweiten Briefe II, 5: „Gott verschonte nicht die alte Welt, sondern erhielt nur Noah, den Prediger der Gerechtigkeit, selbacht, als er die Wasserfluth über die Welt der Gottlosen brachte.“ Unverkennbar ist der Einklang dieser Darstellung mit der chinesischen Ueberlieferung. Betrachten Sie zunächst das arithmetische System, dem sie folgt. An der Spitze der Reihe steht Noah mit seinem Weibe, die grundlegende Duas. Darauf folgt die Vierzahl in den Worten „Du und deine (drei) Söhne“, „dein Weib

und die Weiber deiner Söhne". Den Schluss dieser zwiefachen Verdoppelung bildet die Acht, das Ende der Reihe, mit dessen Angabe Petrus sich begnügt. Also das Binärsystem China's: 2, 2×2, 2×4. Noch mehr. In Noah und seinem Weibe erkennen wir die Scheidung von Yn und Yang, in der Geburt der drei Söhne die Wiederholung der chinesischen Vorstellung, welche die Entwicklung der Duas zu der Octas in gleicher Weise als einen von jeder menschlichen Thätigkeit unabhängigen Naturact auffasst.

Wie die Mosaische, so die Indische Tradition. Auch sie bringt die Fluthsage mit der Achtzahl in Verbindung. Denn die mit Sämereien aller Art erfüllte Arche, welche Brahma, zum Fische verwandelt, nach dem Gipfel des Himavat zieht, umgiebt Manu-Noah mit dem Geleite von sieben Rishis, was die Acht als Gesammtzahl der Geretteten ausmacht. Diese Wendung giebt Markandeja in Vana Parva des Mahabharat, Uebersetzung Fauche, Vol. IV, 200—204 (die des Satapatha Brahmana I, 8, 1 findet sich bei M. Müller, Vorlesungen über Indien 1835, S. 112—114). Verdunkelt ist hier die Dual-Grundlage. Anderwärts jedoch wird auch sie hervorgehoben. Narada, lesen wir in Sabha Parva Çl. 136 bei Fauche II,327, versenkt sich in die ursprüngliche Eins, die zur Zwei wird und dann weiter sich vervielfältigt. — Die Geburt der Vier aus Zwei, der Acht aus Vier, samt der multiplicativen Function der Octas liegt hier in derselben Weise vor, wie China sie zeigte. Die Geltung der Acht als vollkommne Zahl, welche das grosse Epos in vielen Anwendungen erkennen lässt, ruht mithin auf derselben Grundlage, die Fo-Hi's Lehre von den acht Kua trägt. Zu den Nachweisen meiner ersten Studie füge ich eine Reihe weiterer hinzu. Vana Parva Çl. 14. 3039. 8259. 8378 bei Fauche III, 364. 416. 427; IV. 352. — Sabha Parva Çl. 86. 620. 1435 bei Fauche II, 322. 378. 424. — Udyoga Parva Çl. 3052. 3866. 4077 bei Fanche VI, 140. 224. 245. —

Von der priesterlich-arischen Tradition wende ich mich zu den Ueberlieferungen des indischen Aboriginerthums. Unter diesen nimmt das Nationalepos der Gonds die erste Stelle ein. Gondwana heisst das bergreiche Hochland, das sich in Gestalt

eines 6000 Quadratmeilen grossen Vierecks westlich bis an das Mahrattaland, nördlich bis zur oberen Nerbudda, und südlich bis zum Telugulande ausdehnt, also den grössten Theil der Gebiete umfasst, welche die Engländer Central provinces nennen, zu beiden Seiten der Sutpur-Gebirgskette. Dem grossen Interesse für die Erforschung der Ueberreste des vorarischen Volksthums, welches die blutigen Ereignisse des Jahres 1856 bei den Beherrschern des Landes weckte, verdanken wir die erste schriftliche Aufzeichnung der Gesänge, in welchen die Gonds die Erinnerungen ihrer Vorzeit und die Verdienste des Brahmanismus um Förderung ihrer Gesittung bei festlichen Gelagen feiern. Aus dem Munde der einheimischen Barden vernahm Stephan Hislop, ein zu Nagpur stationirter Missionär der freien schottischen Kirche, das Lied von Lingo, dem arischen Civilisator des mächtigen, weit verzweigten, noch heute an zwei Millionen Seelen zählenden Volksstamms, in dessen Mitte er zu wirken berufen wurde. Vollendet war die Aufzeichnung und wörtliche lineare Uebertragung in das Englische, als der ebenso gelehrte als fromme und liebenswürdige Sendbote des Evangeliums in jungen Jahren beim Baden den Tod fand. Ein Gemälde seines Lebens und Wirkens geben die Missionsbilder aus Asien, Neue Serie, Heft VI, S. 110, seine Verdienste um die Erforschung der vorhistorischen Steindenkmäler im Gebiete von Nagpur hebt Major Pearse im Journal of the ethnological society of London 1869, p. 208 hervor. Die Veröffentlichung der hinterlassenen Papiere unternahm R. Temple. Der Titel lautet: Papers relating to the aboriginal tribes of the central provinces, left in manuscript by the Revd. Stephan Hislop, edited with notes and preface by R. Temple, Chief commissioner of the central provinces 1866. 8°. Einige Jahre später, 1872 nahm J. Forsyth, Bengal staff corps, die drei ersten Gesänge des Epos in sein für die Kenntniss des indischen Aboriginerthums, insbesondere der Gonds äusserst wichtiges Werk The highlands of India Kap. V, p. 179 ff. auf. Freier ist hier die Uebersetzung, wesshalb ich es vorziehe, dem Werke R. Temple's, das aus J. Mohl's Bibliothek in die meine gelangte, mich anzuschliessen. Erst im weiteren Verlauf unseres Briefwechsels kann ich Ihnen, w. F., die Bedeutung dieses dem

Untergang noch rechtzeitig entrissenen literarischen Denkmals verschwindender Menschengeschlechter für die Entwicklungsgeschichte der Familie, der Gesittung überhaupt nach ihrem ganzen Umfang darlegen. Heute beschäftigt mich nur das darin hervortretende Zahlsystem. Von neuem finden wir die Entwicklung der zwei zu vier, zu acht, zu sechszehn, also die Duas in ihrer Vervielfältigung, und diese Arithmetik getragen von demselben mütterlichen Tellurismus, den wir in den chinesichen Anwendungen der Octas zu beobachten Gelegenheit hatten. In Kalia Adao's Hand, so beginnt die Sage, entstand eine Beule. Als diese „nach einem, nach zwei Monden" aufbrach, traten 16 Mädchen ans Licht. Unfähig, seinen Töchtern Männer zu geben, und so dem Stamme Fortpflanzung zu sichern, warf der Vater alle ins Wasser. Die Feuchtigkeit ward aufgetrocknet. Aus den 16 Mädchen entstanden 16 Erdarten. Eine zweite Handbeule brachte zwölf Dreschtennen Gond-Götter hervor. Das neue Geschlecht mehrte sich, überzog Berg und Thal. Durch seine Ruchlosigkeit aber erregte es Mahadeva's Zorn. Der Gott erschuf aus dem Schweisse seines Leibes ein Eichhorn. Die Gonds folgten dem flüchtigen Thiere. In einer Erdhöhle verschwanden alle. Vier des Geschlechts blieben allein erhalten. Den Eingang verschloss ein Stein, 16 Ellen lang. Die Huth ward einem Riesen anvertraut. Aus der Verbindung der vier Geretteten mit den sieben Töchtern des von Menschenfleisch sich nährenden Rikad Gavadi geht ein neues Geschlecht hervor. Lingo bringt ihm die Kenntniss der Ackerbestellung. Gefällt wird der Wald, umzäunt der gelichtete Bezirk, Reis gesät. Doch wenig gesichert sind diese ersten Culturversuche. Abgeweidet wird die junge Saat von 16 Heerden Nilgais. (Nach Forsyth, Highlands of Central India p. 59 der Portax pictus), Lingo von dem mit dem neuen Zustande unzufriedenen Geschlechte der Frauen getödtet. Der schöne Fremdling, „von Aussehen ein Jüngling von 12 oder 16 Jahren", hatte der weiblichen Lüsternheit Widerstand entgegengesetzt. — Eine neue Erhebung knüpft sich an die Entdeckung und Wiederbelebung des Leichnams. Nach den 16 Dreschtennen Gonds frägt der Erwachende. Vergeblich sucht er sein Volk. Zuletzt vernimmt er die Kunde

von dessen unterirdischer Gefangenschaft. Als Preis der Erlösung fordert Mahadeva die Brut des Vogels Bindo. Lingo tödtet den Drachen. Die Vogelmutter, die von ihren sieben Geburten keine zu erretten vermocht, trägt hochbeglückt die Jungen zugleich mit ihrem Erlöser nach dem Göttersitze. Geöffnet wird jetzt die Erdhöhle, weggewälzt der Stein, 16 Ellen lang. Aus der Tiefe treten die Gonds ans Licht hervor. — So weit die drei ersten Gesänge. Der vierte schildert die Regenfluth, welche dem Stamme von neuem den Untergang droht. In den reissenden Wogen verschwinden die 16 Dreschtennen Gonds. Vier bleiben bei Lingo zurück. Eine Schildkröte trägt sie nach dem jenseitigen Gestade. Seit dieser Zeit empfängt das Thier die ihm von den Geretteten gelobte göttliche Verehrung. Eine neue Blüthe ist dem Volke beschieden. Wachsthum und Wohlstand verkündet der viel besuchte Marktplatz Nar Bhuma. Noch fehlt die Clangliederung. Lingo zögert nicht, das Verlangen danach zu befriedigen. Aus der Zahl der 16 Dreschtennen ruft er vier Männer hervor. Jeder Abtheilung ertheilt er ihren Namen. Zwölf Tennen sind übrig. Wieder treten vier aus der Reihe, auch diesen vier werden Namen verliehen. So gab es jetzt acht Abtheilungen (mit Sondernamen) und andere acht (namenlose). Gesang IV, Vers 46—57. — Den Abschluss von Lingo's Werk bildet die Ordnung des Götterwesens und die Bestimmung des Hochzeitceremoniels. In jener treten folgende Zahlen hervor. Neben dem in einem aufgerichteten Bambusrohre erkennbaren männlichen Gotte giebt es 7 Satiks, Schwestergottheiten (IV, 68). Beim Dienste brennen 4 Lampen (IV, 117). Zwischen den Zahlen 7 und 4 liegen die Göttergruppen, für deren Verehrung besondere Abtheilungen, Sayang (durch „Familie“ übersetzt) gebildet werden. Es giebt Familien von 7, von 6, von 5, von 4 Göttern, keine von 3, keine von 8 (IV, 132 bis 137 und Appendix IV, p. IX). Verbunden sind alle durch die Verehrung der Schildkröte, welcher die einst beschworene Treue unverletzt zu erhalten, Lingo's letztes und höchstes Gebot ist (IV, 133—141). — Die Darstellung der Hochzeitceremonieen im fünften, letzten, Gesang beginnt mit der Erzählung, wie der Mann Gottes „den 4 Gonds und allen Gonds“ seine Absicht,

der Ehe eine feierliche Form zu leihen, verkündet. Entsendet wird der neu ernannte Pardhan (Opferpriester) nach Kachikopa Lahugad, der ältesten Gond-Niederlassung, mit dem Auftrage, die Töchter der dort in Familiencommunion lebenden vier Brüder zur Ehe zu verlangen. Auf die Schilderung dieser Brautwerbung folgt die der Hochzeit und ihrer Feierlichkeiten. Auch hier tritt die Vierzahl hervor (V, 104), doch begegnet daneben die Fünf (V, 31. 86.). Nach dem Zeugniss des Herausgebers besitzen wir in den zwei letzten Gesängen das treue Gemälde der heutigen Sitten und Gebräuche. Für die Beurtheilung des ursprünglichen Zahlsystems haben wir uns vorzugsweise an die älteren Sagentheile zu halten. Lückenlos liegt in diesen das Octassystem vor. Erhalten hat sich die Erinnerung an die grundlegende Duas in den „ein, zwei Monden", welche zur Geburtreife der ältesten Gonds erforderlich sind. Höheres Ansehen geniesst die erste Vervielfältigung 2×2. Die Vier leitet alle Vorstellungen. Vier Brüder erscheinen beim Beginn jeder neuen Entwicklungsperiode, zuerst nach dem Verschluss des Volkes in der Erdhöhle, von neuem nach dessen Vertilgung durch die Fluth, endlich bei der Einsetzung der Ehe. Vier ist ferner die Grundzahl der Clantheilung, vier die Grenze, unter welche die Familiengötter nicht herabsinken, vier der Factor einer Multiplication, die von 2×4 zu 4×4, der äussersten Grenze, fortschreitet. Endlich die Achtzahl. Zwei Vierheiten bilden die Namensgliederung, zwei solcher Namensgliederungen die Nation, welche je nach der Stufe ihrer Cultur bald einem 16 Ellen langen Steine, bald einer Thierheerde von 16 Haufen Nilgaïs, vorzugsweise aber dem Ernteertrag auf 16 Dreschtennen verglichen wird. An drei Stellen (I, 7. 43; II, 65) ist 4×4 durch 3×4 ersetzt, das Gesamtvolk als ein Zwölf-Tennenvolk bezeichnet. Wie wenig Gewicht dieser unvollkommenen Durchführung des Systems beigelegt werden darf, zeigt die Altersangabe Lingo's, welche die Zahlen 12 und 16 verbindet. Gleicht doch sein Aussehen dem eines Jünglings „von 12 oder von 16 Jahren" (II, 277). — Ebenso wenig Bedenken erregt die Anwendung der Siebenzahl. Spricht die Tradition von 7 Töchtern Rikad Gavadi's, und von siebenfacher Geburt der Vogelmutter Bindo, so

ist Lingo Octavus, spricht sie von 7 Schwestergöttinnen, so tritt der männliche Bambusgott, die Acht vollendend, hinzu. Ueberall also das zur Octas entwickelte Dualsystem. —

Ist es nöthig, den Anschluss dieser Binoerarithmetik an die vorwiegend tellurische Betrachtung des Menschen in dem Liede hervorzuheben? Deutlich genug spricht die Verwandlung der 16 Mädchen in 16 Erdarten, deutlich genug die Bergung des Volks in den finstern Tiefen, dessen Hervortreten an das Licht des Tages, die Bezeichnung als Volk der Dreschtennen, deutlich genug endlich das Aufwühlen des Erdbodens, mit welchem Lingo seine Familientheilung beschliesst (IV, 136). — Mit gleicher Bestimmtheit wie die chthonische Denkstufe, wird der Poseidonismus, mit derselben das Ansehen der Maternität hervorgehoben. Für jenen legt die Heiligkeit der Schildkröte, die in den Wassern wohnt, der Untergang der 16 Mädchen, später jener des ganzen Stammes in den Fluthen, für diese der göttlichen Mutter Parwati Mitleid mit dem Loose ihres Volks (I, 94), des Bindoweibchens Trauer über den ewigen Untergang ihrer Brut vollwichtiges Zeugniss ab. — So erkennen wir in dem Gondepos dieselbe Gedankenwelt, welche uns zuletzt in den Traditionen China's entgegentrat, nämlich jene rein physische Natur- und Menschenbetrachtung, welche die Herrschaft des Dualsystems und seiner Entwickelung zu 4, 8, 16, mit jener des poseidonischen Tellurismus und der Maternität zu unlösbarer Einheit verbindet.

XXXIX

Die Achtzahl bei den Aboriginer-Stämmen Asiens. Çakya und Kolyia.

In den Traditionen von dem Ursprung der Çakya und Kolyia hat uns das Aboriginerthum ein zweites nicht minder beachtenswerthes Denkmal seiner Anschauungen und Zustände hinterlassen. Auch hier herrscht das arithmetische System der

Octas, verbunden mit der chthonischen Denkstufe. Die Beweise entnehme ich der Pali-Legende, welche aus Budhagosa's Commentar zum Satanipala, dem fünften Abschnitte des Khaddanikaya von A. Weber, Indische Streifen I, 233, in deutscher Uebersetzung mitgetheilt wird. Ambattarayan, der dritte Okkaka, so lesen wir, trieb die Sprösslinge seiner ersten Gemahlin auf Anstiften der zweiten in die Verbannung. Acht Räthe gab er den Verstossenen bei. In Begleitung eines viergliedrigen Heerhaufens verliessen sie die Stadt. Am Himavat gründeten sie eine neue, nach Kapila's Namen Kapilavatthu genannte Niederlassung, setzten die älteste der Schwestern zu ihrer Mutter ein, und wohnten den übrigen bei. So entstand das Geschlecht der Çakya, d. h. der echten aus der heiligsten der Verbindungen, jener der Geschwister unter einander, hervorgegangenen Blutsgenossen. „Nun erkrankte die älteste Schwester am Aussatz. Die Brüder trugen sie in den Wald, legten sie samt den nöthigen Lebensmitteln in eine Grube und bedeckten diese mit Erde. Aus demselben Grunde begab sich ein Königssohn, mit Namen Ṛama, in denselben Wald. Der ward durch den Genuss wilder Kräuter geheilt, nahm seine Wohnung auf einem hohlen Baume und nährte sich von dem Fleische, das die wilden Thiere von ihrer Beute übrig liessen. Da vernahm er eines Tages einen Schrei. Ein Tiger hatte die Erde über der Königstochter weggescharrt. Rama fand die Stelle, zog das Weib, nachdem sie beide als Königskinder sich zu erkennen gegeben, heraus, nahm es mit sich in seine Baumwohnung, heilte es vom Aussatze und wohnte ihm bei. Es wurde schwanger, 16 male, und so wurden es 32 Brüder, die der Vater in allen Fertigkeiten unterrichtete.“ Aus der Verbindung der 32 Prinzen mit den Töchtern ihrer mütterlichen Oheime, der Çakya in Kapilavatthu, ging das Geschlecht der Kolyia hervor. Beider Stämme gegenseitige Heimführung dauerte bis auf Sihabahu, dessen Sohn Suddhodana im Schoosse seiner ersten Gemahlin, der Tochter des Königs von Anjana, den „vollendeten hohen Mann“, den Buddha, erzeugte.

Reich an Belehrung über die Geschichte der menschlichen Familie ist diese buddhistische Legende. Heute berührt uns

nur das Zahlsystem. In lückenloser Reihe liegen die Geburten der Duas 4, 8, 16, 32 vor. Daran schliessen sich die 84,000 Nachkommen Mahadeva's, welchen die Okkaka nach derselben Quelle beigezählt werden. Nochmals begegnen wir den vier in einer auf den Çakya-Stamm bezüglichen Legende, welche der chinesische Pilger Hiuen-Tsang in seinen Mittheilungen über das Königreich Kapilavatthu erzählt, (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit en Chinois en l'an 648 par Hiuen-Thsang et du Chinois en Français par St. Julien. Paris, Imprimerie impériale. Livre VI, p. 317.) In der Nähe der Stadt Kapilavatthu, heisst es, stehen vier Stupa (Denksäulen). Sie gelten der Erinnerung an die vier Männer des Stammes Çakya, welche dem Heere des Königs Virudhaka sich entgegenwarfen, nach dessen Rückzug aber durch Urtheil ihrer Stammesgenossen aus dem Lande verwiesen wurden. Beachten wir endlich die Darstellung der Ceylan'schen Chronik Rajavali nach der Uebersetzung Edward Upham's, London 1833, I.p. 154—163. Hier sind es vier Brüder, die in Begleitung von vier Schwestern die Heimath verlassen, und acht Töchter, welche jedes der vier Geschwisterpaare erzeugt, im Ganzen also 32 Prinzessinnen, mithin ebenso viele als die Söhne der Ramagemahlin, welche später jene Mädchen rauben. —

Wie in dem Zahlsysteme so stimmt die Çakyalegende mit der Tradition der Gonds auch darin überein, dass sie wie diese die Menschen den Früchten des Ackerfeldes gleichstellt. Die in die Erde versenkte, mit Erde überdeckte, durch Rama herausgezogene und geheilte Königstochter, die darauf in 16 Geburten ihrem Retter 16fältige Frucht trägt, was ist sie anders als das der Erde anvertraute Saamenkorn, das, der Fäulniss verfallend, dem Sämann reichen Segen verleiht. Genau entspricht sie der Ramaschwester Sita, die, aus der Ackerfurche gepflügt, dem Bruder bald wieder entrissen wird. Im Ramayana (II, 48 bei Gorresio VI, p. 318) heisst es: „Geboren wurdest du, Sita, dadurch, dass du eines Tages die Erde öffnetest nach Art des nahrungsreichen Getreides." Anderwärts (IV, 20, Gorresio VIII, 114) weissagt Tara, Bali's Wittwe," „nicht lange wirst du, Rama, Sita besitzen, da sie bald wieder in die Erde zurücksinkt." So

Sita, so die Königstochter. Neben jener ist Urmila das wogende Saatfeld, Rama daher der befruchtende schützende Cerealgenius. Fehlt der buddhistischen Legende eine der Urmila entsprechende Persönlichkeit, so wird der tellurische Grundgedanke dadurch nicht verdunkelt. Ein Dreschtennenvolk gleich den Gonds sind die blutsverwandten Çakya und Kolyia.

Der Anschluss des Buddhismus an das Aboriginerthum, der uns hier entgegentritt, verdient Beachtung. Er zeigt, aus welcher Quelle die Anhänger der neuen Lehre ihre in meiner ersten Studie durch zahlreiche Beispiele erwiesene Anschauung von der Vollkommenheit der Achtzahl schöpften. Die Sehnsucht nach Wiederbelebung der ursprünglichen stofflich-mütterlichen Denkweise und nach Wiederherstellung des darauf gegründeten einstigen Glückes durchdringt Çakyamuni's ganzes Lehrgebäude. Daher die Aufnahme des Binärsystems, in welchem jene ursprüngliche Aschauung ihren arithmetischen Ausdruck besitzt.

Der Zugehörigkeit zu dem Çakya-Gechlechte rühmt sich die regierende Dynastie des Reiches Ava. Wir wissen, dass der letzte König die Geschwisterehe seiner Kinder durch Berufung auf das alte Herkommen der Thakya, wie die Birmanen schreiben, zu rechtfertigen unternahm. Erklärlich ist es also, wenn die grosse Landeschronik einerseits die mitgetheilte Çakya-Legende ebenfalls erzählt, andererseits der Achtzahl in ihren chronologischen Bestimmungen einen besondern Rang anweist. Während eines Zeitraums von 1176 Jahren, heisst es, blühte die Dynastie von Pagan. Darauf bestand sie noch 80 Jahre bis zur Zerstörung der Stadt durch die Chinesen im J. 94 n. Chr. Nochmals 80 Jahre verflossen, bis die Ausrottung des ganzen Geschlechts einem Nachkommen der alten Thado-Dynastie, dem Stammvater der regierenden Könige, gelang. Nach Lieutenant Colonel H. Burney, Resident in Ava, Translation of an inscription in the Burmese language, Asiatic researches. Soc. of Bengal XX Nr. 5. Desselben Notice of Pugan, the ancient capital of the Burmese empire, Jahrgang 1835 p. 400 derselben Sammlung. Eine Periode von zweimal 80 Jahren also bildet das Fundament, das der neuen Çakya-Dynastie Dauer verheisst. —

Weniger vollständig als die auf die Gonds und die Çakya

bezüglichen Zeugnisse sind diejenigen, welche ich über das Urvolk der Insel Ceylan und den Aboriginerstamm der Badagos, der Nachbarn der Toda-Hirten auf den Nilagiri-Bergen, finde. Doch ermangeln auch sie des Interesses nicht. Die Ceylan'sche Chronik Mahavanço erzählt, wie Wigaya nach seiner Landung der eingeborenen Rakshasin Kuveni begegnet, wie diese sich erst in Hundsgestalt zeigt, mit 16 Jahren aber das Aussehn einer schönen Jungfrau annimmt und so ihres Ueberwinders Hand gewinnt. — Dieselbe Epoche der Körperreife begegnet wieder in der Geschichte der buddhistischen Nachfolger des Eroberers, nach den Mittheilungeu derselben Chronik, z. B. nach Kap. XII in der Erzählung von Pandukabhajo, der Chitta Sohn, der im 16. Altersjahre seine Heldenlaufbahn beginnt. Dass 16 die typische Zahl ist, beweist die Chronik Rajavali bei Upham I., p. 163—168. Nach dieser erzeugte der Löwensohn Sinhala mit seiner Schwester 2×16 Kinder, also ebenso viele, als Rama mit der von dem Tiger geretteten Königstochter nach der Çakya-Legende. — Für die Badagos berufe ich mich auf eine Einzelheit der Begräbnissfeierlichkeit, welche Graul in seiner ostindischen Reise beschreibt. Die Badagos führen zwei Büffelkälber nach dem Bestattungsorte, treiben das eine hinaus in die Wildniss, schlachten das andere und begleiten das Opfer mit folgendem Gebet: „Mögen's auch 1008 Sünden sein, unter des Stieres Fuss sollen sie fallen; seiner Urgrossmutter Sünden, seines Urgrossvaters Sünden, seiner Grossmutter Sünden, seines Grossvaters Sünden, seiner Mutter Sünden, seiner Familie Sünden." Wir sehen: die Acht bringt der Tausend abschliessende Vollkommenheit. Sie ist das *πάντα*, Zwei die Wurzel, der Principat des Mutterthums von ihr untrennbar.

XL.

Die Achtzahl bei den Urstämmen Central-Amerika's. — Schlussbetrachtung über die Allgemeinheit der Octasweihe bei den Stämmen der Erde.

Dem asiatischen Continent, welchem alle in dem vorigen Schreiben erwähnten Völker angehören, schliesst die Inselwelt des stillen Oceans sich an. Die Vorliebe der Stämme dieser maritimen Erdhälfte für die Achtzahl wurde in meiner ersten Studie nachgewiesen. Ich verweile nicht länger dabei. Beschäftigen wir uns heute mit der Zusammenstellung der entsprechenden Erscheinungen Central-Amerika's. Die Auszeichnung, welche Asien dem Dualsystem in seiner Entwicklung zu vier und acht erweist, begegnet auch in den Traditionen und Uebungen der Tolteken, der Azteken und der Maja-Stämme. In ihnen wiederholt sich der ganze Ideenkreis, mit welchem wir uns bisher befreundeten. Die Schöpfung des Menschengeschlechts, die Ordnung der Zeiten, die Gliederung der ältesten Niederlassungen: Alles folgt dem Zahlsysteme des Tellurismus, der Binär-Arithmetik.

Wenn ich mit den Ueberlieferungen der Quiche Guatemala's den Anfang mache, so bestimmt mich der günstige Umstand, dass wir für dieses Volk eine einheimische Quelle besitzen, den Popol Vuh, übersetzt von Abbé Charles Etienne de Bourbourg. Paris 1861. Nach Part III, Cap. III dieses für die Sagenkenntniss wichtigen Werkes verdanken die Quiche ihre Entstehung einer Vierzahl von Geschwisterpaaren, mithin einer Gruppe von acht Personen, vier männlichen, vier weiblichen Geschlechts. „Diese (nämlich die vier Frauen), gebaren das Menschengeschlecht, die grossen und die kleinen Volksgemeinschaften (amag); sie sind der Stamm von uns Quichemännern.“ Hier liegt Alles vor, was die mosaische, die chinesische, die Gondsage in sich schliesst. Wir finden zuerst das Binär-System: die Duas in der Verbindung von Mann und Frau, die Tetras in der Vierzahl der Männer, der Vierzahl der Frauen, die Octas

in der Addition beider; — ferner den Principat der gebärenden Naturseite; denn der Quiche-Text lautet in seiner letzten Hälfte wörtlich: „durch diese vier Mütter entstanden wir Quiche-Männer". — Wiederum erscheint die Vierzahl in folgender Erzählung, Part III, Kap. I p. 195. „Vier Thiere suchten nach Nahrung, Fuchs, Wolf, Papagei, Rabe. Von den Aehren weissen und gelben Getreides iu Paxil im Lande Cayala brachten sie Nachricht, dorthin wiesen sie den Weg. Die Nahrung zur Bildung des Fleisches fanden sie daselbst. Aus diesem Stoffe kam das Blut. Des Menschen Blut bildete das Korn, das durch die Vorsorge dessen, der erzeugt, und dessen, der Leben verleiht, in den Körper einging." Den vier Geschwisterpaaren schliessen also die vier Thiere sich an, die den zur Bildung des Leibes nöthigen Stoff in dem irdischen Paradiese entdecken.

Im Gebrauche der Tetras stimmt die Sage der Aztecas — Mexitin, der eigentlichen Mexicaner Tenochtitlan's, mit jener der Quiche überein. Nach Fray Bernardino de Sahagun's Historia general de las cosas de Nueva Espanna, herausgegeben von C. M. Bustamente 1829, Lib. VII, C. II, p. 248 stritten beim Scheine des Morgensterns die Götter über den Ort des erwarteten ersten Aufgangs von Sonne und Mond. Vier mit samt ihren Frauen richteten den Blick nach Ost und erwarteten die Erscheinung in dieser Weltgegend. Eine andere Stelle, Lib. X, Cap. XIX, p. 140 gedenkt auch des Paradieses, Tanwanchen, und seiner vier Weisen, die Astrologie und Traumdeutung erfanden, die Ordnung der Tage, der Nächte, der Stunden bestimmten und jeden Zeitwechsel kannten, also jener vier Urweisen, welche unter dem Namen Tutul-Xin auch von den Maja Yucatan's gefeiert werden. (Duran, Historia de las Yndias de Nueva Espanna. Mexico 1867, Cap. XXVII, p. 222. 224.)

Eine dritte entsprechende Sage haben die Collas oder Gebirgsbewohner von Pacari Tambo östlich von Cuzco. Nach Montesinos, Memorias antiguos historiales del Peru in Ternaux Compan's Sammlung Band XVII, Paris 1840, erzählt sie J. G. Müller, mein Jugendlehrer gesegneten Andenkens, in seiner Geschichte der amerikanischen Urreligionen, Basel 1845,

also: „Anfänglich gleich nach der Fluth waren vier Brüder und vier Schwestern. Diese vier Geschwisterpaare entstiegen den Höhlen von Pacari-Tambo. Da trug es sich zu, dass der älteste Bruder auf einen Berg stieg, nach den vier Himmelsgegenden einen Stein warf und auf diese Weise Besitz von dem Lande ergriff. Diess erregte die Eifersucht seiner Brüder. Der jüngste, Ayar Uchu Topa, von allen der listigste, beschloss, nicht bloss des ältesten, sondern auch der übrigen sich zu entledigen, und so den alleinigen Besitz der Herrschaft zu gewinnen. Der Anschlag war von Erfolg gekrönt. Am Ziele seines Strebens angelangt, erbaute Ayar Uchu Topa Cuzco, liess sich als Sohn der Sonne verehren, nahm den Namen Pirrhua Manco an und heirathete seine älteste Schwester. Unter seiner Regierung wurden mehrere Städte nach dem Muster von Cuzco angelegt und die nächst wohnenden Völker unterworfen. Zuletzt verwandelte er sich in einen Stein, wie zuvor seine Brüder. — Alle Erscheinungen, mit welchen diese Tradition die Entstehung des Volkes aus vier Geschwisterpaaren umgiebt, das Hervorgehn aus der Erde, die Bruder- und Schwesterverbindung, die Bevorzugung der Jüngstgeburt, der Steincult, entsprechen der Denkstufe jener Urzeit, welche in der Entwicklung der Duas zu vier und acht das Grundgesetz der Materie erblickt. Wer könnte in dem Hervorgehen aus Höhlen den Tellurismus, in der Verbindung der ältesten Schwester mit dem jüngsten Bruder das überragende Ansehn der Maternität verkennen?

Wie die Schöpfungssagen so die Ueberlieferungen von den ersten Culturheroen. Auch in diesen herrscht die Vierzahl, auch in ihnen verbindet sie sich mit den Ursprüngen. Quetzalcohuatl, das göttliche Haupt der Tolteken, Leiter ihrer Schicksale, Gründer ihrer Bildung, tritt in Cholula, das ihm besondern Cult darbringt, von vier Jünglingen begleitet auf. Aus Liebe zu dem Gotte übergeben die Cholulaner den Vieren die Regierung ihres Staates. Müller, S. 579. — Votan, der Culturheld der Maja, der Erneuerer des durch die Fluth vertilgten Menschengeschlechts, ist der Name, mit welchem die Chiapa den ersten Tag der ersten ihrer vier Wochen von je fünf Tagen, das erste Jahr der ersten ihrer vier Abtheilungen des grossen

Cyclus von 4 × 13 Jahren bezeichnen. Das Genauste hierüber giebt Bandelier in seiner trefflichen Arbeit On the social organisation and mode of government of the ancient Mexicans, der zweiten von drei Abhandlungen über mexicanisches Leben, die in dem zweiten Bande der Annual reports of the Peabody museum, Cambridge 1880 erschienen sind. Lesen Sie p. 572, Note 29. Müller S. 486. — Huitzilopochtli endlich, unter dessen Anführung die Aztecas-Mexitin im XII. Jahrhundert auf der Hochebene Anahuac erscheinen, hat vier Tlamazacqui, die das in einem Kasten von Weidenzweigen geborgene Bild auf ihren Schultern dem Zuge vortragen und zugleich des Gottes Befehle verkünden. Bandelier pp. 580—582 stellt die Zeugnisse zusammen. Fernando de Alvarado Tezozomoc's Cronica Mexicana allein nennt statt des Gottes dessen Schwester.

Wenden wir uns zu dem Systeme der Zeittheilung. Die Völker der Nahuatlsprache, die Tarasca in Michhuacan, die Quiche in Guatemala, die Maja in Yucatan, die Chiapa, mithin dieselben Stämme, deren Ursprungssagen ich vorgelegt habe, theilen jeden der 18 Monate ihres Jahres von 365 Tagen in vier Wochen von je zwanzig Tagen, den grossen Cyclus von 52 Jahren in vier kleinere von je 13 Jahren. Jeder der zwanzig Monatstage trägt einen Eigennamen. Von diesen geniessen vier besondere Auszeichnung. Es sind die der Anfangstage der vier Wochen, die zugleich die Anfangsjahre der vier Serien von je 13 Jahren bezeichnen. Also vier Eröffner oder Führer der grössern und der kleinern Zeitabschnitte, wie in den Schöpfungssagen die vier ersten Geschwisterpaare, bei den Chiapa die vier Jünglinge, bei den Aztecas-Mexitin Huizilopochtli's vier priesterliche Träger. Clavigero Buch VI, Kapp. XXIV ff. Anton von Solis, Geschichte von Mexico Buch III, Kap. XVII. Bandelier S. 571 ff. —

Die in den letzten Worten hervorgehobene Uebereinstimmung der Zeittheilung mit den Ursprungsmythen findet in der Ueberlieferung der Chiapa von der Entstehung der zwanzig Tagesnamen ihre Bestätigung. Clavigero folgt der einheimischen Tradition, wenn er in Buch VI, Kap. XXIX, p. 411 Folgendes schreibt: „Wir haben bereits erinnert, dass die Art der Mexi-

caner, ihre Monate, Jahre, Centurien (d. h. ihre Cyclen von 52 Jahren) zu zählen, allen gesitteten Nationen in Anahuac gemein war, nur dass sie in den Benennungen und Figuren von einander abweichen. Die Chiapa, welche von allen der Krone Mexico zinsbaren Nationen am weitesten von der Hauptstadt entfernt wohnten, bedienten sich statt der Figuren und Namen des Kaninchens, Rohres, Kiesels und Hauses (Tochtli, Acatl, Tecpatl, Catli nach Bandelier p. 572 Note 29) der Namen Votan, Lambat, Been, Chinax, und statt der mexicanischen Namen der Tage nahmen sie die Namen von zwanzig berühmten Vorfahren an, zwischen welchen die vier obgedachten Namen denselben Platz hatten, welchen bei den Mexicanern Kaninchen und die drei anderen." An einer zweiten Stelle, Band II, p. 281, lesen wir weiter: „Votan ist der Name des Anführers der 20 berühmten Männer, nach welchen die 20 Monatstage der Chiapa genannt worden sind." An einer dritten, Buch II, Kap. XII p. 164: „Die Chiapa sind, wenn wir ihrer Sage Vertrauen schenken dürfen, die ersten Bevölkerer der neuen Welt gewesen. Sie behaupten, Votan, der Enkel des ehrwürdigen Alten, welcher die grosse Arche baute, um sich und seine Familie aus der Fluth zu retten, und einer von jenen, welche den hohen Thurm aufführten, der bis zu den Wolken reichen sollte, sei auf ausdrücklichen Befehl Gottes aus den nördlichen Gegenden aufgebrochen, um das Land zu bevölkern." — So alt als Votan, der Erneuerer des Menschengeschlechts, ist also die Viertheilung der Zeit in dem Kalender der Chiapa. — Zu demselben Schlusse führt die Angabe des Bartolome de las Casas, Bischofs von Chiapa, welche wir bei Geronimo de Mendieta, Historia ecclesiastica Indiana, 1870 zuerst bekannt gemacht, in Lib. IV, Cap. XLI p. 537 aufgezeichnet finden. „Diese Indier behaupten, in alten Zeiten seien 20 Männer in ihrem Lande erschienen, der Anführer derselben habe Cacalcan geheissen." Denn in diesem Cacalcan wird Quetzalcohuatl, der Gründer der toltekischen Cultur, nach Torquemada Lib. VI, Cap. XXIV, p. 52 Ordner des mexicanischen Calenders, erkannt. Bandelier p. 574.

So viel über die Vierzahl in der Zeittheilung. Als die Wanderstämme aus Norden in dem Südlande zu fester Ansiedelung

übergingen, legten sie die gleiche Arithmetik dem Systeme ihrer örtlichen Gliederung zu Grunde. Wir finden überall vier grosse und zwanzig kleinere Quartiere, diese und jene von den spanischen Missionaren Barrios oder Parcialidades, von den Einheimischen Calpuli genannt. Als Typus dient Mexico-Tenochtitlan. Fray Diego Duran, Historia de las Indias de Nueva Espanna, zuerst herausgegeben von Ramirez, Mexico 1867, erzählt in Cap. V p. 42, die Ankömmlinge hätten zuerst einen Theil der Lagune mit Erde angefüllt und auf dem so gewonnenen festen Boden vor Allem ihrem Gotte ein Haus (Ansita) erbaut. Darauf fährt er fort: „In der folgenden Nacht sprach Huitzilopochtli zu seinem Priester: verkünde der Gesamtheit der Mexicaner mein Gebot. Die Anführer, jeder mit seinen Verwandten, seinen Freunden, seinem Gefolge, sollen sich in vier grosse Quartiere theilen rund um mein Haus herum, jedes der Quartiere aber volle Freiheit haben, in seinem Bezirke nach eigenem Ermessen zu bauen.“ Weiter befahl der Gott seinem Volke, auch die Götterbilder (los dioses) zu theilen. Jedes Quartier soll die seinen bezeichnen und dann sich in so viele Unterabtheilungen gliedern, als die Zahl seiner Götter betrage. So wurde jedes der vier Quartiere in kleinere getheilt nach der Zahl der Calpulteona genannten Idole.“ Fray Augustin de Vetancurt, Cronica de la provincia del Santo Evangelio de Mexico p. 212 bei Bandelier pp. 578. 591, giebt deren Zahl auf zwanzig an. Spuren derselben haben noch lange nach der Eroberung sich erhalten. Die vier grossen Quartiere bestehn bis auf den heutigen Tag. Hiessen sie einst Majotlan, Taopan, Aztacalco, Cuepopan, so führen sie jetzt die Namen S. Juan, S. Pablo, S. Sebastiano, Sa Maria. — Duran's Darstellung wird dadurch besonders bemerkenswerth, dass sie den Anschluss der localen Gliederung an die Stammesorganisation der Urzeit nach vier grossen, in der Vierzahl der Huitzilopochtli-Priester erkennbaren Blutsgenossenschaften ausser Zweifel setzt.

Wie Tenochtitlan so andere Niederlassungen. Nach Brasseur de Bourbourg's Introduction au Popol Vuh p. 117 bildet die Abtheilung in vier Quartiere eine Auszeichnung der einheimischen Stämme überhaupt. Beispiele fehlen nicht. In vier Quar-

tieren leben die in Tezcuco vereinten Ueberreste der Tolteken. „Denn," bemerkt Ixlilxochitl, Histoire des Chichimèques et des anciens rois de Tezcuco, Partie I, Chap. XIII, p. 67, „die Colhuas, wie man damals die Tolteken nannte, waren in vier Tribus getheilt." — Die später mit Cortez verbündeten Tlascalaner hatten sich im XIII. Jahrhundert zu einem Bundesstaate von vier Orten geeint. Die Hauptstadt Tlascala wurde in vier Quartiere getheilt, jedes Quartier mit Mauern umzogen und einem der vier Orte überlassen. Müller S. 530. — Unter den Mexico tributpflichtigen Völkern werden die Naulteutli, d. h. „die vier Hauptmannschaften" genannt. Bandelier p. 415. — Ixlilxochitl Chap. XXXV, p. 239 erzählt: „Netzahual-cayotzin theilte die Städte, Ortschaften und Dörfer der Acolhua in acht Districte und verordnete für jeden derselben einen eigenen Schatzmeister zur Eintreibung des Tributs." — Als Cortez zur Erbauung der neuen Stadt auf der Stelle der eroberten sich anschickte, theilten sich die Reste der Mexitin wiederum in vier Barrios. Bandelier p. 579, Note 24. —

Von besonderer Bedeutung sind die Mittheilungen des Popol Vuh über die allmälige Verbreitung der Quiche. Sie zeigen, welche Anhänglichkeit dieser Stamm der Vierzahl stets bewahrte. Bei ihrem Auftreten erscheinen die Quiche in drei Horden, jede nach dem Namen ihres Grossvaters, d. h. Urvaters (Balam Quitzo, Balam Agab, Mahucutah) genannt, jede eine Mehrzahl von Familien, die zwei ersten je 9, die dritte 4 umfassend (Cap. III, p. 207. Auch Antonio de Herrera, Historia general de los hechos de los Castellanos, Madrid 1786. Dec. III, Cap. XVIII, p. 141). Als nun in Tulan Zuiva die Quiche ihrer ursprünglichen Rohheit entsagt und Einsicht gewonnen hatten, gründeten sie Izmachi, bildeten daselbst vier Quartiere und verbreiteten sich über vier Hügel, die zusammen den Stammesnamen erhielten (Cap. VII, p. 341). Zu Izmachi gab es erst drei grosse Paläste. In diesen hielten die Quiche ihre Feste, tranken sie fröhlich aus bemalten Bechern. In Familien schieden sie sich, die Familien bildeten sieben chianit (gentes), die chianit wurden nach Quartieren geordnet. — Zuletzt gründeten sie Gumarrcah, mit anderm Namen Utatlan. Hier theilten sie sich

in 24 „grosse Haufen“. Neun derselben kamen auf die erste, neun auf die zweite, vier auf die dritte der alten Horden, zwei wurden zu einer vierten verbunden. — Wir sehen aus dieser Darstellung, dass mit der Gründung jeder Ansiedelung die Vierzahl von neuem ihr Ansehn zur Geltung bringt. Sind es der Horden drei, der Paläste drei, Izmachi erhält vier Quartiere, vier Landbezirke, Gumurrah eine entsprechende Vermehrung der Horden. Die Vierzahl der Urmütter bestimmt die Organisation der Gemeinden. Dieselbe Wahrnehmung knüpft sich an das Auftreten der Tolteken und der Aztecas-Mexitin. Bei beiden Stämmen werden die Ansiedelungen nach der Vierzahl gegliedert, während bei beiden die Wanderhorden eine abweichende Zahl, nämlich sieben, zeigen: die Tolteken nach Ixlilxochitl Ch. II, p. 13 übereinstimmend mit Torquemada und Veytia, bei Bandelier p. 389, die Mexitin nach den von demselben Schriftsteller auf pp. 399. 571. 586 zusammengestellten Zeugnissen. Im Kampfe bleibt also der Sieg stets der Tetras der Schöpfungssagen, eine Thatsache, welche für die Ursprünglichkeit des Dualsystems ein beredtes Zeugniss ablegt.

Das letzte Beispiel der Viertheilung bietet Peru. Die Hauptstadt sowohl als das Reich der Incas ist auf der Grundlage dieser Zahl organisirt. Eine Aufzählung der Zeugnisse verlangt diese allbekannte Thatsache nicht. Nur eines Mythus will ich gedenken, weil in ihm der Ursprung des Viersystems von neuem auf die Volksanfänge zurückgeführt wird. Zu Tiacuahanu nämlich am Titicaca-See, südlich von Cuzco, erschien ein Mensch, der so mächtig war, dass er die Welt in vier Theile theilte und an vier Personen verschenkte, den nördlichen dem Manco-Capac, den südlichen dem Colla, den östlichen dem Tokay, den westlichen dem Pinahua. — Der mächtige Mann ist Viracocha, der aus dem Wogenschaume des Titicaca-Sees geborne Gott, welchen die umwohnenden Aymaras als Schöpfer von Sonne, Mond und Sternen verehren. Müller S. 313 ff. Dem toltekischen Quetzal-cohuatl, dem Votan der Majastämme, tritt er gleichgeltend an die Seite. Aelter also als die Herrschaft der Incas, älter selbst als die Himmelskörper ist in Peru die Viertheilung, dieser stete Begleiter jenes poseidonischen Telluris-

mus, welcher der Denkweise der Urgeschlechter ihre Richtung giebt.

Auf der örtlichen Gliederung, die ich bisher betrachtete, ruht die Ordnung der Verwaltung. Nach den vier Quartieren und den zwanzig Barrios bestimmt sich die Zahl der Anführer in Krieg und Frieden. Jedes der vier Quartiere, bemerkt Iuan de Torquemada, Monarchia Indiana, Lib. III, Cap. XIV, umschliesst eine Anzahl kleinerer, alle haben ihre besondern Vorsteher. — In den Händen dieser Vorsteher liegt die oberste Leitung des Staats. Clavigero Buch VII, Kap. XIV nennt vier Herrn, die bei der Ankunft der Spanier das Land regierten, im Eingange des Buchs III aber einen Senat der angesehensten Männer, deren Zahl bei der Erbauung der Stadt auf zwanzig anstieg. Gewiss meint Bernal Diaz de Castillo diese 20 „ältern Brüder", wie der einheimische Titel lautet, wenn er in den Kapiteln XCV und XCVII seiner Historia verdadera Montezuma mit Hilfe der veinte anzianos vejos seine täglichen Anordnungen treffen lässt. —

Zu weitern Bemerkungen veranlasst die Beutetheilung nach dem Falle von Tecpaneca im Jahre 1430. Berechtigt sind die vier Vorsteher der vier grossen Quartiere Mexico's, ferner die zwanzig Hauptleute der zwanzig Barrios, überdiess die zwei höchsten Heerführer, der Tlaca-tecuhtli und dessen College Cihua-cohuatl. Bandelier p. 590 ff. Der Titel Cihua-cohuatl führt zu den Geschwisterpaaren der Ursprungssagen zurück. Cihuatl bedeutet nämlich „Frau", Cohuatl „Schlange", die Zusammensetzung also „weibliche Schlange". (Bandelier p. 587 beschreibt die bildliche Darstellung in dem Codex Mendoza.) Neben Tlaca-tecuhtli steht also Cihua-cohuatl wie Yn neben Yang, Mutter neben Vater, oder nach der Auffassung der Ursprungssagen die Schwester neben dem Bruder. In gleicher Weise lautet die Anrede des Stamms „Vater und Mutter" nach Brasseur de Bourbourg, Popol Vuh p. 207, Note 3: eine Verbindung, deren der Kaiser von China in den Staatserlassen zur Bezeichnung seiner höchsten Macht noch heute sich bedient. Alles Leben auf Erden verkündet den geschlechtlichen Dualismus seines Ursprungs. Das ist die Grundidee. Mithin kann

auch das Stammesregiment nur in dem binären Zahlsystem sich bewegen, die Zwei nur aus Mann und Frau zusammengesetzt sein.

Mit welcher Folgerichtigkeit die Aztecas-Mexitin diesen physischen Gedanken in ihren Einrichtungen festhielten, beweist eine Reihe einzelner Erscheinungen, die ich den bisher betrachteten noch anzureihen gedenke. Die Mexicaner, Acolhuaner und alle andern Nationen von Anahuac unterscheiden vier Weltalter, deren jedes mit dem Untergange eines Menschengeschlechts sein Ende nimmt. Clavigero Buch VI, Kap. XXIV. — Jedes vierte Jahr wird das dem Tezcatlipoca gewidmete Maifest mit besonderer Pracht gefeiert. Müller S. 616. — Vor jedem der monatlichen grossen Feste im Haupttempel von Tenochtitlan beobachten die Häupter der Barrios eine Fasten- und Busszeit von vier Tagen. Bandelier p. 162. Vergleichen Sie Clavigero, Buch VI, Kap. XXIII von den Bussübungen der Tlascalaner. — Andern Lebensgebieten gehören folgende Bestimmungen: Vier durch Zwischenzeiten getrennte Tage sind es, an welchen im Laufe eines Monats Markt gehalten wird. Clavigero Buch VI, Kap. XXXV. — Das zum Unterhalte des Stammeshauptes und seiner Familie bestimmte Grundstück bildet ein Viereck, dessen Seiten nach Ixlilxochitl's Ausdruck, Histoire des Chichimèques Ch. XXXV, p. 142 „genau" 400 einheimische Fusse messen. — Dasselbe Stammeshaupt ertheilt jeden vierten Monat allgemeine Audienz. Clavigero, Buch VI, Kap. XXV, p. 407. — Als Termin der Tributentrichtung von Seite zinsbarer Stämme wird bald ein Jahr bald jeder vierte Monat angegeben. (Bandelier p. 695.) — Endlich zeigt die Erzählung von der durch freiwillige Trennung eines Stammestheils von den Blutsgenossen herbeigeführten Gründung der Stadt Tlatelulco, welchen Einfluss das Dualsystem selbst auf die Darstellung geschichtlicher Ereignisse ausübte. Nach Duran Cap. V, p. 43 erfolgte die Secession auf Antrieb und unter der Leitung von vier vejos y principales. Don Mariano Veytia Lib. II, Cap. XV, p. 135, bei Bandelier p. 595 bestimmt die Zahl der Wegziehenden auf acht Blutsgenossenschaften. Bekannt ist die Feindseligkeit, welche beide Gemeinwesen bis zur Zeit ihres Untergangs gegen einander

übten, bekannt auch das Schicksal, das Tenochtitlan dem besiegten Tlatelulco im Jahre 1473 bereitete. Achtmal zwanzig Tage sollte die Degradation der Ueberwundenen zur Weiberkleidung dauern. Duran Cap. XXXIV, p. 271. — Also neben einander vier und acht, eine Harmonie, die nur aus dem traditionellen Ansehen der beiden Zahlen sich erklären lässt.

Genug der Nachweise. Der Ideenkreis der centralamerikanischen Völker liegt in seinem Zusammenhange vor. Es ist derselbe, in welchen die Traditionen, Lehren und Gebräuche der Pi-Sing uns einführten, dem die Irokesen mit ihren acht Geschlechtern und acht Totems (nach Waitz, Amerika S. 419) huldigen, den wir in den Gesängen der Gonds, den Zügen des aboriginischen Lebens überhaupt wiedererkannten, dem endlich die mosaische Noahsage nicht fern bleibt. Ueberall das gleiche Duassystem, gegründet auf die sinnlich wahrnehmbare Scheidung der Schöpfungskräfte Yn und Yang, die gleiche Entwicklung der Zwei zu der Vollkommenheit der Acht, die gleiche Unterordnung des Menschen unter das Gesetz alles Naturlebens, den mütterlich poseidonischen Tellurismus.

Woher die Uebereinstimmung so zahlreicher, durch weite Zwischenräume geschiedener Völker in der Auffassung der Achtzahl? Zufällig ist sie nicht. Ebenso wenig beruht sie auf Entlehnung. Undenkbar endlich das spontane Hervortreten desselben Gedankens an verschiedenen Punkten der Erde. Was bleibt? Die mitgetheilten Sagen geben alle die gleiche Antwort. Aelter als die erste Trennung der Stämme, so alt als die Erneuerung der Menschheit ist die Erkenntniss der Grenze aller Dinge in der Octas. Mag der Zusammenhang mit den Ursprüngen im Geiste der Westwelt frühzeitig sich verdunkelt haben: aus dem Bewusstsein der östlichen Stämme ist er bis heute nicht verschwunden. Hilflos stand der Hellene vor seinem *Πάντα ὀκτώ*, hilflos stehen wir selbst vor der sprachlichen Identificierung der Begriffe Neun und Neu, entsprechend dem griechischen *Ἐννέα-νέος*, dem lateinischen Novem-novus. Wer vermag vollends die Wahl der Achtzahl zur Bildung der Wörtergruppe achten, beachten, verachten und anderer Composita mehr zu erklären? Das Denkprinzip unserer Cultur bietet den

richtigen Ausgangspunkt nicht dar. Aus einer andern Quelle ist zu schöpfen, aus den Traditionen jener Ostwelt, welche der Uranschauung unseres Geschlechts Treue bewahrt. Je weiter die Forschung ihre Kreise zieht, um so gesicherter der Erfolg. Ausdehnung des Blicks bringt Erkenntniss. Vermag meine Studie über die Achtzahl die Anerkennung dieser Wahrheit zu fördern, so erachte ich die Mühe, die sie mir auferlegte, für reich belohnt.

XLI.

ΟΓΔΟΟΣ ΑΦ' ΗΡΑΚΛΕΟΥΣ.

Die Achtzahl in Elis.

Im ganzen Umfang der alten Literatur begegnet das Wort nur einmal. Die Parömiographen kennen es nicht. *'Αφ' Ἡρακλέους ὄγδοος* findet sich einzig und allein bei Cassius Dio LXXIX, 10. „Sardanapal — so nennt Xyphilin Elagabal, den Syrischen Wüstling auf dem Römischen Kaiserthrone — veranstaltete ununterbrochen Kampfspiele und theatralische Vorstellungen. In diesen erwarb der Athlete Aurelius Aelix grossen Ruhm. Allen seinen Gegnern überlegen, nährte er den Wunsch, in Olympia zugleich als Ringer und als Pancratiast aufzutreten. Wirklich trug er in den Kapitolinischen Spielen in beiden Kampfarten den Sieg davon. Die Eleer nämlich neideten ihm (und wollten verhindern) *μή — τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο — ἀφ' Ἡράκλέους ὄγδοος γένηται.* Sie riefen also keinen Ringer in das Stadium, obwohl sie auf der Festprogramm-Tafel auch diese Kampfart mit aufgeführt hatten. In Rom dagegen erhielt er beide Siegespreise, was vor ihm noch Keinem gelungen war."

Als Sprichwort also galt die Redensart: *ἀφ' Ἡρακλέους ὄγδοος.* Darüber lässt die Einschaltung: *τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο* keinen Zweifel. Möglich, dass sie nur in Elis populär war, möglich auch, dass sie die Grenze ihrer Anwendung auf den Ausgang

der Festspiele nie überschritt: eins ist sicher, allgemein war die Parömie bekannt, allgemein wurde sie verstanden. Darum tritt Dio auf keine Erläuterung ein. Eine solche ist in der That überflüssig. Denn der ganze Zusammenhang zeigt deutlich genug, was gemeint ist. Die zehn Hellanodiken, welche die Feste ordneten und alles darauf Bezügliche leiteten, befürchteten, Aurelius Aelix, der berühmte Athlete, möchte den Ruhm ihres Olympischen Heracles, der einst (nach Pausanias V, 8, 1 am Schluss) jenen zwiefachen Sieg davongetragen hatte, verdunkeln, und wussten nur durch die Unterdrückung der einen Kampfesart, der *πάλη*, des Fremden Absicht zu vereiteln. Die Zukunft rechtfertigte ihre Besorgniss. In Olympia abgewiesen, trat der Athlete in Rom auf und trug daselbst in den Kapitolinischen Spielen (deren Olympisch-Pelopische Verbindung mein Versuch über die Gräbersymbolik S. 221 ff. behandelt) den Heracleïschen Doppelsieg wirklich davon. Diess der Gedankengang der Stelle. Klar ist Alles, dunkel nur Eins, der Ursprung des Wortes *ὄγδοος ἀφ' Ἡρακλέους*. Ich bin überzeugt, darüber wussten die Eleer der Zeit Elagabal's ebenso wenig Auskunft zu geben als die übrigen Griechen über das *Πάντα ὀκτώ*. Befragt würden sie kurz geantwortet haben: *λεγόμενον δὴ τοῦτο παῤ ἡμῖν*. Heute bietet die Erklärung keine Schwierigkeit mehr. Wie eine reife Frucht fällt sie dem in den Schoss, der bis hierher gefolgt ist. Wir wissen, der Gedanke der Vollkommenheit ist das, was die Octas auszeichnet. Wir haben auch die vielen Fälle, in welchen diese Zahl als die Heracleische auftritt, aus Brief XI, erstes Bändchen S. 102, noch wohl in Erinnerung. Wie könnten wir uns wundern, jeden, der gleich Heracles den Doppelsieg davontrug — deren Pausanias V, 21, 5 eine Mehrzahl nennt, — zuletzt den Athleten Aurelius Aelix, als *ὄγδοος ἀφ' Ἡρακλέους*, als Octavius gleich dem Amphitryoniden, bezeichnet zu finden?

Die Vergleichung des siegreichen Pancratiasten mit Heracles findet in Pausanias' zu Olympia erkundeter Erzählung (V, 8) eine Parallele. „Der erste Pancratiast, der (nach Iphitus' Herstellung der Spiele) über seine Gegner den Sieg davontrug, war der Syracusier Lygdamis. Dieser Lygdamis hat in seiner Vaterstadt bei den Steinbrüchen ein Denkmal. Ob er dem

Thebanischen Heracles auch an Körpermaass gleichkam, weiss ich nicht. Behauptet wird es von den Syracusiern.“ Also selbst auf das Körpermaass wurde die Vergleichung mit Heracles ausgedehnt, damit an dem vollen Ruhme nichts fehle. Bedarf meine Erklärung des ἀφ' Ἡρακλέους ὄγδοος einer Bestätigung: in dem Entsprechen der Erzählungen von Lygdamis und Aelix ist sie gegeben.

Dank der Stelle des Cassius Dio steht jetzt eine wichtige Thatsache ausser Zweifel. In ihrer Auffassung der Octas als des arithmetischen Ausdrucks für die Begriffe Abschluss Vollendung stimmen die Eleer mit den Völkern primitiver Cultur vollkommen überein. Erstreckt sich dieser Einklang auch über die übrigen Denkgebiete? Lassen Sie uns bei dieser Frage verweilen. Was zunächt die Binär-Arithmetik, welcher die Octas angehört, betrifft, so finden wir in der That jedes ihrer Glieder entwickelt. Die Acht wiederholt sich in den acht Städten, in welche nach Strabo VIII, 356 die Elis benachbarte Pisatis zerfiel. Sie tritt auch in chronologischen Angaben als typische Zahl auf, so bei Paus. V, 16, 1 (vergl. Paus. V, 22, 3 über Locrer und Abanter). — Verdoppelung der Octas zeigt das Collegium der zechszehn Matronen, die in den Heräischen Spielen den Vorsitz führen und in dem auf dem Marktplatz der Stadt eigens dafür errichteten Hause der Göttin das Prachtgewand weben. Pausanias V, 16 und VI, 24, 8 theilt darüber folgendes Nähere mit. Die Landschaft Elis hatte sechszehn Städte. Jede dieser sechszehn wählte eine Matrone. So entstand das Collegium τῶν ἑκκαίδεκα. καλουμένων γυναικῶν. Später wurde die Wahlart, nicht die Zahl der Frauen geändert. An die Stelle der sechszehn Städte traten die acht Phylen, in welche die Landschaft Elis nach dem Verlust eines Theils an die siegreichen Arkader getheilt worden war, und deren jede jetzt zwei zu wählen bekam. Von einer nochmaligen Aenderung ist nirgends die Rede. Im Gegensatz zu dem mehrfachen Wechsel in der Zahl der Hellanodiken tritt diese Stabilität recht bedeutsam hervor. Denn jener waren es erst zwei, dann neun, darauf zehn, seit der Eintheilung der Eleer in zwölf Phylen zwölf, nach dem Kriege mit den Arkadern acht, schliesslich seit Olympiade VIII (289 v. Chr.) wieder zehn: eine Zahl, die

Pausanias auch für seine Zeit bezeugt. — Weitere Vervielfachungen der Acht werden uns nicht zur Kenntniss gebracht. Denn die Zutheilung einer Helferin für jede der Sechszehn zur Dienstleistung bei den Heräischen Spielen kann nicht als Anerkennung einer selbstständigen 32 betrachtet werden. —

Um so häufiger zeigen sich die Theilglieder Vier und Zwei. Jedes vierte Jahr, nach dem Sprachgebrauche der Alten *διὰ πέμπτου ἔτους*, quinto quoque anno, weben die Sechszehn den Heräischen Peplos. (P. V, 16, 2.) In denselben Zwischenräumen folgen sich die Olympischen Feiern. Vier Brüder sind es, die der Kretische Heracles, der älteste der Dactylen-Cureten, im Wettlauf sich versuchen lässt. (P. V, 7, 4.) Vier ist auch die Zahl der Poseidonischen Flügelrosse, welchen Pelops den Sieg über Oenomaus, den Erwerb der Hippodamia verdankt. (P. V, 8, 1; V, 16, 3; V, 17, 4. Pindar. O. I, 109 ff. Philostrati Imagg. XVII. Strabo VIII, 355.) In Vierzahl werden die Iones genannten Nymphen verehrt. (P. VI, 22, 4.) — Vier sind endlich die Theile, in welche Homer die Eleer zerlegt, vier ihre Anführer, vierzig ihre Schiffe. (Strabo VIII, 360. P. V, 3, 4.) — Die Zwei liegt in vielfachen Anwendungen vor. Dem Oekisten Oxylus werden zwei Söhne gegeben, Aetolus und Laius. Der Hellanodiken sind es anfänglich zwei (P. VI, 9, 4). Die Molioniden, Söhne des Ureis, erscheinen als Zwillingspaar gleich den Dioscuren. In Thalpius und Amphimachus, in den Müttern Therophone Theronike wiederholen sie sich. Die gleiche Zweizahl wird in dem Geschlechte der Tyro, in dem Stamme der Melampodiden festgehalten (Mutterrecht S. 270, 291 u. a. m.). In Zweizahl werden Zeus und Hermes Altäre gewidmet, in Zweizahl die Nymphen und Heracles dargestellt (P. V, 14. 15. 20. 30). Endlich anerkennen auch die sechszehn Matronen die Duas als Grundzahl. Pausanias V, 16. 4: „Die Sechszehn stellen zwei Chorreigen auf, und nennen den einen Chor der Physcoa, den andern Chor der Hippodamia.“ Darüber MR. S. 397. — Sie sehen: die Duas ist den Eleern dasselbe was allen übrigen Octasvölkern, die Fundamentalzahl, deren arithmethische Progression von 2 zu 2×2, von 2×2 zu $2\times2\times2$ allen Bewegungen des physischen Lebens Regel und

Gesetz auferlegt. Eine Anschauung, zu welcher Plato's Epinomis p. 990 am Schlusse und 991 am Beginn zurückkehrt.

In dem Binärsysteme liegt eine Culturstufe. Sie wissen welche. Die des Mutterprincipats in Denken und Leben. Sind in den Elischen Traditionen Spuren dieser primitiven Geistesart erhalten? Ich antworte: Zahlreicher und sprechender bietet sie kein anderer Hellenischer Stamm. Die Nachweise giebt das „Mutterrecht“ in den §§ 119—133, S. 267—308. Vergegenwärtigen wrr uns die wichtigsten Momente.

Als älteste einheimische Gottheit tritt der Knabe Sosipolis auf, *ἐπιχώριος Ἠλείοις δαίμων*. Retter des Landes schon als Säugling, wird er im Culte den grossen Urmüttern Eileithyia und Tyche geeint. Seine tellurische Natur verkündet die Schlangengestalt, in welche verwandelt er das Volk im Kriege gegen die Arkader zum Siege führt, ebenso das Füllhorn in seiner Linken; die Stufe uranischer Erhebung das Sternengewand, welches die Knabengestalt umhüllt (Paus. V, 20, 23; VI, 25, 4). Lückenlos liegt der Gedankenkreis der Urzeit hier vor. Auf dem Principat der Maternität ruht die Elische Gesellschaftsordnung, des Landes Wohlfahrt in Krieg und Frieden. —

Entschlossen tritt das Matronenthum den Angriffen entgegen, welche der Lichtheld Heracles mit seinen 300 Begleitern gegen die mütterliche Lebensgrundlage richtet. Molione's Sohnespaar, Eurytus und Kteatus, trägt über den Amphitryoniden den Sieg davon. Die Rache des Mordes, den der Besiegte aus dem Hinterhalte bei Cleonae verübt, verfolgt die Mutter. Mit dem Fluche belegt sie den Besuch der Isthmischen Spiele. Sie allein tritt handelnd auf, Actor der Vater verschwindet. Pherekydes identificirt ihn mit Poseidon, ebenso Apollodor II, 7, 2; eine andere Wendung macht ihn zum *μητροπάτωρ*, er selbst nennt die von ihm gegründete Stadt nach der Mutter Myrina. Die Religionsstufe, welche in dieser Tradition hervortritt, ist dieselbe, die Sosipolis' Sternengewand erkennen lässt, die lunare. Aus dem silbernen Mondei sind die Molioniden geboren, in Zweizahl gleich den Dioscuren. Als Mondsöhne bekämpfen sie den Lichthelden und dessen solarisch-väterliches Prinzip. (Paus. VIII, 14, 6. Mutterrecht § CXIX.)

Die Matronen nehmen an dem Widerstande Theil. In der höchsten Noth des Landes geloben sie das schwerste der Opfer, das der Keuschheit, um sich der Mutter Athene Beistand zu sichern. Erfolglos bleibt Heracles' Unternehmen, das Recht der Maternität dem Epeischen Stamme gerettet. (MR. §§. CXX. CYXI.)

Zu dem feindlichen Verhalten gegenüber dem Amphitryoniden steht die begeisterte Aufnahme, welche Pelops findet, im schärfsten Gegensatze. Hippodamia freut sich der Verbindung mit dem Fremdling, selbst bekränzt sie des Siegers Haupt (P. VI, 20, 10). Dankerfüllt stiftet sie der göttlichen Mutter, die ihr den Gemahl verliehen, die Heräen, Wettrennen der Jungfrauen in vierjährigen Zwischenräumen (P. V, 14, 3). Woher dieses gegensätzliche Verhalten? Ich antworte: Tellurisch-Poseidonisch, nicht Solar ist die Culturstufe, welche Pelops vertritt. Zu Poseidon fleht er um Sieg, von Poseidon empfängt er das göttliche Viergespann, durch Poseidon wird er in den Kreis der Unsterblichen eingeführt. Nacht und Mond, nicht Tag und Sonne entsprechen seiner Natur. Nächtlicher Weile fleht er zu seinem Beschützer. Im Mondesschein löst er Hippodamiens Gürtel. Im Mondeslicht feiert Heracles um sein Mal die Olympischen Spiele (MR. CXXIII—CXXV). Mit Sosipolis und den Molioniden steht er also auf derselben Stufe, wie er denn am Sipylus mit Mater Plastene als einseitiger Muttersohn dargestellt ist (P. V, 13, 4). Nicht bedroht wird durch ihn der einheimisch Epeische Tellurismus, anerkannt vielmehr und auf eine höhere Stufe der Reinheit erhoben. Denn gebrochen ist mit Oenomaus die Herrschaft des unbeschränkten Naturgesetzes, der ultronea iniussa creatio, des finstern Todeslooses, das eheliche Mutterthum, das Heräische Gesetz zur Grundlage des Lebens erhoben. Daher sagen die Eleer, Niemand habe schönere Spiele gefeiert als Pelops, alle ältern Heroen überrage er in demselben Verhältnisse, in welchem Zeus die übrigen Götter (P. V, 12, 1), daher jene freudige Anerkennung, die Hippodamia ihm entgegenbringt, mit der sie nach dem Siege ihn bekränzt. Wie verschieden dies Schauspiel von dem, welches der Weiber Widerstand gegen Heracles bietet, und doch wie einheitlich der

bestimmende Gedanke. Bedrohung des Mutterprinzips entflammt den Zorn der Frauen gegen den Lichthelden, Erhebung desselben zu ehelicher Matronalität die Begeisterung für den Poseidonsgeliebten. Fortan empfängt Hippodamia die Huldigung ihres Geschlechts. Einen Chorreigen weiht ihr, der Stifterin der Spiele, das Heräische Collegium der Sechszehn (P. V, 16, 5). Im Heräum auch wird der Tisch bewahrt, der ihrer Kindheit einst als Spielzeug diente, jetzt die Kränze der Olympischen Sieger trägt (P. V, 20, 1). Im Hippodamium wird durch Frauen der Cult verrichtet (P. VI, 20, 4), aus Midea der Flüchtigen Gebein nach dem heimathlichen Boden zurückgebracht (P. VI, 20, 4). So verlangt es das Gedeihn des Landes, dessen friedliche Blüthe und Eunomie auf dem alten Principat der Mütterlichkeit ruht.

Die Höhe, zu welcher die Matronalität ihr Ansehen steigert, beweist eine von Pausanias im Lande vernommene Erzählung. Als nach Demophon's Tod, heisst es V, 16, die Pisaeer jede Mitschuld an den Frevelthaten ihres Königs von sich wiesen, und beide Theile zu friedlicher Beilegung des Streits sich einigten, wurde die Festsetzung der Vertragsbestimmungen den sechszehn Frauen des Heräischen Collegiums überlassen, je einer aus den sechszehn Städten des Landes, jedesmal derjenigen, die an Jahren, an Würde und Ansehn den andern vorging. — Nicht auf Familie und Haus bleibt also das Recht der Matronalität beschränkt; auch in öffentlichen Angelegenheiten liegt das Schiedsrichteramt in den Händen der Matronen. Recht bezeichnend ist daher die Lage des Gebäudes, in welchem die Sechszehn das Prachtgewand der Göttin weben. Welche andere Oertlichkeit als die des Forum entspräche in gleichem Grade der Machtstellung der Matronen? (P. VI, 24, 2. 7.)

Die Feindschaft des Epeischen Stamms gegen Heracles wird durch die Zuwanderung der Aetoler nicht gebrochen. Von den Heracliden, des Aristomachus Söhnen, trennt sich Oxylus, von ihnen verlangt er die Landschaft seiner Blutsverwandten zu gesonderter Niederlassung, beide Stämme verbindet er zu einem Volke, dem Elischen. (P. V, 1, 2; V, 3, 5; V, 18, 2. Strabo VIII, 355. 357. 341.)

Ein Mondgeschlecht gleich den Epeern sind die Aetoler. Endymion, der Mondgeliebte, hat beide gezeugt Epeus und Aetolus. Daher verehren beide dieselben Heroen, haben beide dasselbe Familienrecht. Als einseitige Muttergeburt giebt Oxylus, der Monophthalmos, in der Sage von dem Dianageliebten Maulthier, dem Colonieführer, als Verehrer der Mutter Erde in dem Verbot, Grund und Boden für Darlehn zum Pfand zu setzen, sich zu erkennen (MR. § CXXII). Dieselbe Grundanschauung beherrscht den Mythus von dem Aetoler Meleager, von Althäa's Brandscheit, dem Morde der Mutterbrüder durch den Schwestersohn und von dessen Folgen (MR. § LXXVIII). Wie hätte diese tellurisch-lunare Religionsstufe der Feindschaft gegen den Vertreter des väterlichen Lichtprinzips zu entsagen vermocht? In der That opfert Oxylus nicht Heracles, sondern Augeas, der für die Reinigung der Ställe jenem den Lohn verweigert (P. V, 1, 7; V, 4, 1).

Das Delphische Priesterthum sucht dem Triumph der ältesten Culturstufe zu wehren. Einer aus Pelops' Stamm soll mit Oxylus in die Herrschaft sich theilen. Aber Agorius, den man nach langem Suchen zu Helice in Achaia entdeckt, verschwindet mit seinem kleinen Geleite spurlos aus der Tradition (P. V, 4, 2). Geschlechter vergehen, ehe Delphi Gelegenheit findet, seinen Versuch zu erneuern. Endlich erscheint der geeignete Zeitpunkt. In dem Jahrhunderte des Spartanischen Gesetzgebers Lycurgus, erzählt Pausanias V, 8, 2, „als Hellas durch innere Zerrüttung und Pestilenz an den Rand des Verderbens gerathen, entschloss sich Iphitus, ein Nachkomme des Oxylus, den Delphischen Gott um Erlösung aus so grossem Elend anzugehn. Die Pythia antwortete: er, der König, und die Eleer sollten den Olympischen Kampf der Vergessenheit (welcher er seit Oxylus verfallen), entreissen. Iphitus gehorchte. „Verloren war zwar zu seiner Zeit das Gedächtniss der alten Uebungen, aber nach und nach erwachte es wieder und jede neue Erinnerung führte zu neuer Bereicherung der Spiele." (V, 8, 2.) Iphitus that noch mehr. „Er bewog die Eleer," schliesst Pausanias, „Heracles zu opfern und der Feindschaft zu entsagen, die sie bis dahin gegen ihn gehegt." (Vergl. Strabo VIII, 357.) — Welche Bedeutung hat

das Ereigniss, von dem uns diese Mittheilung Kunde giebt? Eine verschiedene, antworte ich, je nachdem wir den Einfluss des Heracleischen Prinzips auf die Entwicklung des Olympischen Cults, oder den auf die Gestaltung des Elischen Volksthums ins Auge fassen. In jenem vollständiger Sieg des Apollinischen Lichtprinzips, in diesem ebenso entschiedene Behauptung der tellurischen Grundidee des Epeisch-Aetolischen Stammes. Für beide Entwicklungen bietet die einheimische Tradition, trotz ihrer Spärlichkeit, genügende Anhaltspunkte.

Unverkennbar ist die Erhebung, welche der Amphitryonide dem Olympischen Dienste bringt (Strabo VIII, 355). Ueber den Rheasohn, den Cureten des Mutterlandes Creta, den Gründer des Aschenaltars, den ersten Stifter der Festspiele, über Heracles Idäus, den Muttersohn, steigt er empor (Idäus: P. V, 7, 4; V, 8, 1; V, 13, 5; V, 14, 8. 7; V, 25, 7; VI, 70, 6; V, 23, 1. 2). Sein Werk sind die Sacralgebräuche. Von ihm stammt der Oleaster (κότινος), mit dessen Zweigen der Sieger gekrönt wird (P. V, 7, 4; V, 15, 3), von ihm die Weisspappel, deren Holz allein zum Culte verwendet werden darf (P. V, 14, 3); von ihm das Opfer zur Abwehr der Fliegen (P. V, 14, 2). Auf ihn wird die Sitte, fremder nicht eigener Pferde zum Rennen sich zu bedienen (P. V, 8, 1), auf ihn der Xystus-Name (P. VI, 23, 1) zurückgeführt. Seine Arbeiten sind im Tempel des Zeus Olympius dargestellt (P. V, 10, 2; V, 11, 3), denn im Dienste des höchsten himmlischen Wesens hat er gekämpft. Mit Heracles verknüpft Pindar's sechste Olympische Ode die Siegesprophetie der Jamiden, jene Prophetie, welche dem düstern Geiste der Melampodischen Mantik den Lichtgedanken des Triumphes über die finstere Gewalt des Tellurismus, über den ewigen Tod und Untergang des stofflichen Lebens entgegenstellt und so der Klytidischen Stufe der Weissagung Vollendung bringt (MR. § CXXVIII).

Hand in Hand mit der Zurückdrängung der mütterlich-tellurischen Religionsidee geht die des weiblichen Geschlechts (MR. S. 283). Kein Frauenfuss darf die Prothysis des Zeusaltars überschreiten (P. V, 13, 5). Noch grösser ist die Demüthigung der Matronen. Ihre Gegenwart entweiht die Fest-

feier (P. VI, 20, 6 mit Siebelis' Anmerkung). Während der Dauer derselben sind sie in das Land jenseits des Alpheus, also in dasselbe Gebiet verwiesen, in welchem zu derselben Zeit die aus Olympia vertriebenen Fliegen eine Zuflucht finden. Gleich verhasst sind dem Bekämpfer jeglicher Gynaikokratie, Heracles μισογύνης (MR. S. 88) die Frauen und die Thiere, die an Leichen ihr Gefallen finden. Tod steht auf der Uebertretung des Verbots (P. V, 6, 5; VI, 20, 6). Welch' ein Sieg der Apollinischen Lichtmacht, welch' ein Unterliegen des Epeisch-Aetolischen Erdrechts! Umsonst also hat Molione, umsonst haben die Matronen gegen Heracles gekämpft. Durch Iphitus wird dem alten Landesfeinde entscheidender Sieg gesichert.

Unanfechtbar scheint die Richtigkeit dieser Folgerung. Doch anders entscheidet die Geschichte. In dem Gemälde, das Pausanias von den religiösen Zuständen seiner Zeit entwirft, tritt der mütterlich-tellurische Gedankenkreis der Epeischen Vorzeit mit einer Bestimmtheit hervor, welche die Bewahrung des überlieferten Culturgedankens gegenüber der Entwicklung des Olympischen Zeusprinzips ausser Zweifel setzt. Vorherrschend ist die Poseidonische Auffassung der zeugenden Männlichkeit, die lunare der gebärenden Weiblichkeit; mit ihr der Todesgedanke und jene Auszeichnung der Maternität, welche den Tellurismus überall begleitet, aufs engste verbunden. Den Poseidonismus verkündet die Menge der dem Gotte errichteten Standbilder (Strabo VIII, 343), die Statue des Neptunus Satrapes „in dem besuchtesten Theile der Stadt" (P. V, 25, 5) mit dem Dienste der Triphylischen Samicum (Str. VIII, 343), die Bezeichnung Λαοίτας, „Erzeuger, Vater des Volks", die Geltung als Taraxippus (P. VI, 20, 8—10), die Pferdegestalt selbst weiblicher Gottheiten, der Hera und der Athene (P. V, 15, 4); — denselben die Heiligkeit der Flüsse Cladeus und Alpheus auch in dem Zeusculte (P. V, 10, 2; V, 13, 5).

Der Gedanke der lunaren Mütterlichkeit findet seinen Ausdruck in Artemis und dem Μηνίον (P. VI, 26, 1). Unter den Darstellungen des gebärenden Naturprinzips wird keine öfter, keine mit grösserer Auszeichnung genannt, als Endymion's in Liebe entbrannte Beschützerin, die Freundin schöner Jünglinge

(Philomirax P. VI, 23, 6). „Mit Artemisien, Aphrodisien, Nymphaeen bedeckt ist das Land“ (Str. VIII, 343). Die Volksthümlichkeit der Göttin bezeugt die Sage von ihrer Liebe zu Alpheus, der beiden gemeinsame Altar (P. V, 14, 5. Sch. Pind. Ol. V. 10), die jährliche Panegyris, die ihr, der Alpheonia oder Alpheusa in dem heiligen Haine zu Olympia gefeiert wird (P. VI, 22, 5), das Aristarchium und die Geschichte seiner Beraubung durch Sambicus (Plut. Qu. gr. 47). Alle Reiche der Natur in einer Mütterlichkeit umfassend heisst sie bald Elaphia (P. VI, 22, 5), bald Daphnia, bald *Κοκκώκα* (von *κόκκος*, *μόριον γυναικεῖον*. Str. VIII, 434. P. V, 14, 3. Et. M. s. v. MR. S. 272), *Κόρδαξ* von dem lasciven Tanze, mit dem Pelops sie ergötzt (P. V, 22, 1); *Δέσποινα* und *Επίσκοπος* von ihrem Herrscher- und Aufsichtsberuf über Land und Volk. In letzterer Eigenschaft findet sie, Pan geeint, Aufnahme in dem Prytaneum. —

Der Gedanke des ewigen Verfalls und Untergangs, der die chthonische Naturbetrachtung begleitet, wird in den Elischen Culten besonders betont. Der schrecklichste aller Taraxippi ist der Olympische (P. VI, 20, 9). Allein von allen Menschen verehren die Pylischen Eleer den Gott Hades. Begründet wird die Entstehung dieses Cults durch eine Erzählung, in welcher der Gegensatz des Chthonismus zu Heracles' Lichtnatur von neuem hervortritt. Als nämlich, so lautet die Sage bei Pausanias V, 25, 3, „der Amphitryonide sein Heer gegen Pylos führte und Athene ihm Beistand lieh, da sei Hades den Bedrohten zu Hilfe geeilt sowohl aus Hass gegen Heracles als wegen der Ehren, die er bei den Pyliern genoss. — — — Die Eleer also errichteten dem ihnen gewogenen, Heracles aber feindlich gesinnten Gotte das Heiligthum, nämlich einen Tempel und Peribolos. Geöffnet wird er jährlich nur einmal, und auch dann nur für den Opferpriester. Diess nach meiner Meinung aus der Ursache, weil die Menschen nur einmal in Hades' Reich eingehn.“ Die gleiche Todesbeziehung zeigt der Name Acheron, welchen die Pylier einem ihrer Flüsschen beilegen, dieselbe der Demeter- und Kora-Cult, der ergänzend zu dem des Hades hinzutritt, um — so erklärt Demetrius Scepsius — das Schwanken des Erdertrags zwischen Unfruchtbarkeit und Fülle durch den

Götterverein darzustellen (Str. VIII, 344). — Schmerz über das Todesloos alles Lebens mischt sich selbst in die Festfreude der Olympien. Mehrere Thatsachen sprechen lautes Zeugniss. In der Abenddämmerung des ersten Feiertags ertönt der Threnos der Frauen am Cenotaph des Thetissohnes (P. VI, 23, 1). Ferner: Demeter Chamyne wird dem gegen der Frauen Anwesenheit gerichteten Verbote nicht unterworfen; sitzend schaut ihre Priesterin den Spielen zu, sie die einzige aller Matronen, doch Vorbild für andere, denen gelegentlich die gleiche Auszeichnung zu Theil wird (P. VI, 20, 6; VI, 21, 1. Sueton in Nerone C. XII). — Endlich. Als Chthonios besitzt Zeus einen Altar, als Kataibates einen andern. In Plutonischer Natur zeigt ihn jener, als zerstörenden Blitzschleuderer der zweite (P. V, 14, 6. 8). — Kein Strahl Apollinischen Lichts erleuchtet diese Vorstellungen und Culte. Des Lyciers Sarpedon Klage über die Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, das gleich den Blättern des Waldes grüne, um bald wieder verweht zu werden, waltet in ihnen. Daher das hohe Gefallen, das Pyrrho, der getreue Vertreter des Elischen Volksgeistes, an dem Gleichniss fand (Diogenes Laert. IX, 11. MR. P. 274). —

In einer letzten Reihe von Erscheinungen erkennen wir jene Höhe des mütterlichen Ansehns, das die Poseidonisch-lunare Culturstufe auszeichnet. Athene ist Burggöttin der Stadt Elis, nicht jene zu der höchsten Geistigkeit entwickelte Zeustochter Athene, sondern die Gebärerin alles stofflichen Lebens, welche gleich Poseidon Rossgestalt liebt (P. V, 15, 4), in den Zeiten der Noth als *Μήτηρ* durch das Keuschheitsopfer der Matronen versöhnt wird, als Gebärerin des Frühlichts aus dem Mutterschoosse der Nacht den Hahn auf ihrem Helme trägt, jene Athene also, in deren Aphroditischer Auffassung der reine Tellurismus der Epeischen Religion und Cultur sich ausspricht (P. VI, 26, 2. MR. S. 271). — Aus derselben Wurzel entspringt die Auszeichnung des Adels der Muttergeburt. In dem bildlosen Dorischen Metroon stellen die Eleer die Römischen Kaiserbilder auf. Entscheidend ist ja der mütterliche Ursprung (P. V, 20, 5; VI, 19, 7). Diese Eugeneia vertritt der Elische Philosoph Hippias. Der heimathlichen Auffassung folgend

stützt er seine Lehre auf die Heiligkeit der Mutter Erde (Plato im Menexenus p. 237. MR. S. 273). — Unter denselben Gesichtspunkt fallen noch andere Erscheinungen. Unverträglich mit der matronalen Würde ist die Beschälung der Stuten durch Esel. Kein Maulthier soll im Lande Elis aufgezogen werden. Auf einem alten Fluche ruht diess Verbot gleich jenem, welches dem Eleer die Theilnahme an den Isthmischen Spielen untersagt (P. V, 3, 2; V, 9, 2. Plut. Qu. gr. 52. MR. S. 273). Weiter tritt die entscheidende Bedeutung der mütterlichen Abstammung in der auf cultlichen Bildwerken wiederholt bemerkbaren Zusammenstellung des Kindes mit der Gebärerin hervor. Neben Hera steht ein Ephebe, bewaffnet zur Vertheidigung der Mutter; neben Aphrodite ein nackter Knabe; neben Themis das Töchterpaar der Horen, neben Latona Apoll mit Artemis. In gleicher Weise wird Hippodamia mit der Mutter, Thetis mit Achill, mit Memnon Eos verbunden, des Vaters nie gedacht (P. V, 11, 2; V, 13, 4; V, 17, 1; V, 22, 2). An den Säugling Sosipolis, an Molionens Sohnespaar schliessen diese Darstellungen sich an.

Doch nicht nur als Mutter, auch als Gattin, selbst als Mädchen wird das Weib ausgezeichnet. Der Eleer opfert nicht den Heroen allein, gleicher Ehre würdigt er deren Gemahlinnen (P. V, 16, 3), Das Andenken der Siegerinnen in den Heräischen Spielen wird durch Porträtbildnisse gefeiert (P. V, 16, 2. Plinius XXXIV, 16). In der Gallerie des Heräum, das diese Werke vereinigt, mag der Eleer Hippias den Gedanken zu seiner Synagoge berühmter Frauen gefasst haben (Athenaeus XIII, 609 MR. S. 274). Zu den Eöen und dem Cataloge der Heroiuen alter Zeit werden wir zurückgeführt. Alles, was Elis bietet, zeigt dasselbe Gepräge. In der dem ehernen Stiere auferlegten, von Delphi's Priesterschaft zwar gemilderten, nicht aber verworfenen Mordsühne offenbart sich jene dem mütterlichen Tellurismus eng verbundene Geistesrichtung, die, noch ganz von dem Stoffe beherrscht, dem innern Momente des Willens keine Beachtung schenkt (P. V, 27, 6; VI, 11, 2. MR. S. 273. Plato, Gesetze IX, p. 874. Pollux VIII, 125). Alterthümlich sind die Opfergebräuche (P. V, 15, 6; V, 16, 5; VI, 20, 2), alterthümlich Anlage und Bauart des Forum (P. VI, 24, 2, 7),

alterthümlich Sprache und Aussprache (Hesych. *Βαρβαρ'φονοι*). Was der Urzeit seine Entstehung dankt, gilt am höchsten. So der Schwur an Sosipolis' Altar, so das Verbot des Besuchs der Isthmischen Spiele, so das der Maulthierzucht. Nirgends zeigt sich der Zusammenhang der spätern Zustände mit den Culturanfängen gelöst oder gelockert. Das Jahrhundert der Antonine erkennt in Elis das wohlerhaltene Denkmal der Vorzeit.

Wie bescheiden erscheint jetzt Iphitus' Stellung in der Geschichte seines Landes, wie verschieden seine Rolle von der eines Reformators auf dem Gebiete des Glaubens und der Gesittung! Erfüllung finden zwar die Erwartungen, welche die Delphische Priesterschaft an die Erneuerung des Olympischen Zeusdienstes knüpft: denn siegreich entwickelt sich hier die Idee der geistigen Paternität, vor welcher das Weib in den Hintergrund tritt: das Heracles dargebrachte Friedensopfer dagegen vermag die mütterlich-tellurische Gedankenwelt des Epeisch-Aetolischen Stammes nicht umzugestalten. Dem Collegium der sechszehn Frauen ist Iphitus' Discus anvertraut. Im Heiligthum der Hera wird er bewahrt, daneben Hippodamiens Ruhebett und der Tisch, von welchem die Olympischen Sieger ihre Preiskränze empfangen. Ueberall der Gedanke des Mutterprincipats.

Nicht weniger als in dem Kampfe gegen das Apollinisch-Heracleische Lichtprinzip erprobt sich die Widerstandskraft des Epeischen Stammes gegenüber Dionysos' Sonnenmacht. Nirgends zwar findet der phallische Herr der Naturzeugung bereitwilligere Aufnahme als in Elis, aber auch nirgends treten die beengenden Schranken des tellurischen Denkgesetzes mit grösserer Entschiedenheit ihm entgegen. Für beide Thatsachen fehlt es nicht an Beweisen. Vielfach bezeugt ist die Verbreitung des Dienstes. Vor allen Göttern, berichtet Pausanias VI, 71, 4, wird der Semele Sohn von den Eleern verehrt. Zwischen Forum und Menion steht das berühmteste seiner Heiligthümer, jenes, in welchem er das Wunder der Weinverwandlung vollbringt, ein anderes am Flüsschen Leucyanias, in welchem er als Leucyanites verehrt wird (P. VI, 21, 4). Nach dem Glauben des Volks ist die Alpheuslandschaft seine Geburtsstätte (Diodor III, 65), Physcoa, ein Weib aus dem Elischen Demos Orthia die erste Sterbliche,

die er erkennt, Narkaeus, beider Sohn, der Gründer seines Dienstes. Mit gleicher Bestimmtheit giebt der maassgebende Einfluss des Tellurismus sich zu erkennen. Trotz der Identificierung des Dionysos mit Helios, welche für Elis von Hesych bezeugt wird, behauptet die Poseidonische Auffassung der zeugenden Männlichkeit das Uebergewicht. In dem Wasser des Leucyanias wohnt der Gott, am Alpheus ist er geboren, aus den Meeresfluthen taucht er auf, den Frauen Fruchtbarkeit zu bringen. (Plut. Qu. gr. 36, Theseus 16, Isis et Os. 35). Narkaeus heisst nach dem feuchten Elemente sein und der Physcoa Sohn. Pelops, dem Poseidongeliebten, wird er an die Seite gestellt (P. V, 14. 8). — Dem Tellurismus verbindet sich der Todesgedanke. Bezeichnend für die Elische Auffassung ist der Bilderkreis, welcher eine Seite des im Heräum bewahrten Siegestisches schmückt. Dargestellt sah Pausanias V, 20. 1 „Pluton und Dionysos, Persephone und zwei Nymphen, die eine den Ball, den Schlüssel die andere in der Hand. Pluton's Attribut nämlich ist der Schlüssel; mit diesem, so sagen die Eleer, verschliesst er den Hades, so dass Niemand wieder aufsteigen kann.“ Nicht als uranische Lichtmacht tritt Dionysos in dieser Götterumgebung auf. Den Beherrschern des Schattenreichs, Pluton dem Schlüsselträger und der schrecklichen Persephone gesellt, nimmt er selbst Hadesnatur an. Kein Lichtstrahl erleuchtet die Finsterniss. Alles verkündet Tod und Hoffnungslosigkeit, Tod nicht nur der Schlüssel, sondern auch der Ball, den die zweite der Nymphen trägt; denn die Beziehung zu Wiedergeburt und Theilnahme an der Seligkeit eines jenseitigen Daseins, welche der Sphaira eine so allgemeine Verbreitung in der Gräberwelt gebracht hat, ist die Frucht der Orphischen Entwicklung des Bacchischen Mysteriums, welcher Elis, nach dem Mangel bezüglicher Denkmäler zu schliessen, fern blieb. — Der Sieg des tellurisch-mütterlichen Prinzips zeigt sich endlich in der hervorragenden Stellung, welche das Matronenthum neben Dionysos behauptet, ebenso in dem mässigenden Einfluss, den es auf die Entwicklung seines Dienstes ausübt. Mit dem Reichthum, den der phallische Gott der Befruchtung dem Lande schenkt, erbaut Narkaeus der Athene Narkaea einen Tempel.

Der Maternität gedenkt er an erster Stelle. Denn diese Dionysische Athene ist nicht verschieden von jener, die Elis als *Μήτηρ* verehrt, der die Matronen das Keuschheitsopfer darbringen, die als Mutter des Frühlichts auf der Elischen Burg thront. Ferner: Dionysos gegenüber vertritt Hera die matronale Würde. Wiederholt zeigt sich die Verbindung beider Dienste. Mehr als eine Statue des männlichen Gottes steht im Heräum. Physcoa, der Dionysos-Geliebten, wird Hippodamia, die Pelopsgemahlin, an die Seite gestellt, der einen neben der andern ein Chorreigen gestiftet, (P. V, 17, 1.) Ein Collegium Bacchischer Priesterinnen erblickt Plutarch, Mull. virtt. Mikka et Megisto, in den Sechszehn, die mit Binden um das Haupt, Oelzweigen in den Händen auf offenem Markte dem Tyrannen Aristotimus entgegentreten (P. V, 5, 1; VI, 14, 3). Der strengen Zucht matronaler Macht wird Dionysos dienstbar. Hera geeint vermag er in Elis seiner solaren Natur nicht jene phallisch üppige Entwicklung zu geben, die anderwärts seinen Dienst auszeichnet (M R. S. 307.) Aus allen Begegnungen mit den uranischen Lichtmächten geht der mütterliche Tellurismus siegreich hervor.

Der Reihe nach geprüft sind alle Momente, welche einen Einblick in die Epeisch-Aetolische Gedankenwelt eröffnen. Was wir suchten, die Spuren jener primitiven Cultur, in welcher das Binärsystem wurzelt: in reicher Fülle bietet sie die Landschaft Elis. Dass hier das Sprichwort *'αφ' Ἡρακλέους ὄγδοος* sich bildete, hier noch zu Elagabal's Zeit im Gebrauche stand, und allgemeines Verständnisses versichert war, erscheint nicht länger als das Werk eines blinden Zufalls, vielmehr als die gesetzmässige Entwicklung einer geistigen Grundrichtung, die alle Denkgebiete beherrscht. Wer diesen Zusammenhang nachweist, ist der echte Forscher, unter dessen Hand selbst das unscheinbarste Bruchstück der Vorwelt für die Erkenntniss unserer menschlichen Entwicklung fruchtbar wird.

XLII.

Nepos luxuriosus a Tuscis dicitur.

Die Stelle des Festus, der die vorstehenden Worte entnommen sind, lautet nach O. Müller's Recension p. 165 vollständig wie folgt:

Nepos luxuriosus [a Tuscis dicitur]: vel nepotes sunt luxuriosae vitae [homines] appellati, quod non magis his res [sua famil-]iaris curae est quam is quibus pater avusque [vivunt: qu]od nomen ductum ab eo quod natus post patri [sit quam fil-]ius.

Die eingeklammerten Worte haben in dem Farnesischen Codex sich erhalten, das Uebrige ist den Auszügen des Paulus Diaconus entnommen. Der Inhalt zerfällt in drei Theile. Der erste belehrt uns über eine seltsame Bedeutung des Verwandtschaftswortes Nepos, der zweite sucht den innern Zusammenhang der beiden dem Ausdrucke gegebenen Beziehungen zu erläutern, der dritte hebt den tuscischen Ursprung der Umdeutung hervor. Jede dieser drei Belehrungen hat ihren Werth. Die erste giebt uns den Schlüssel zum Verständnisse mancher Verbindungen, zu welchen die römischen Schriftsteller das Wort benützen, wenn sie es neben ganeo, adulter stellen, durch perditus ac profusus erläutern und zu abgeleiteten Formen, nepotini sumtus, nepotalis mensa, in purpura nepotari entwickeln. Nicht minder wichtig ist die zweite. Sie constatirt einerseits die Ueberzeugung des Alterthums, dass es die verwandtschaftliche Bedeutung von Nepos ist, aus welcher die moralische des homo luxuriosus sich entwickelte, und beweist andererseits durch den Mangel aller Logik in ihrer Deduction, dass die vorausgesetzte Verwandtschaftsbeziehung nicht diejenige sein kann, die zu der Idee eines Verschwenders und Prassers hinführte. Die grösste Bereicherung unserer Kenntnisse aber liegt in der dritten Belehrung. Die wenigen Worte des Farnesischen Codex:

a Tuscis dicitur, welche Etrurien als das Vaterland der Ideenverbindung bezeichnen, liefern einen Beitrag zu der Kenntniss der Familien- und Sittenzustände, der einen überraschenden Einblick in die Häuslichkeit dieses räthselhaften Volks eröffnet. Lassen Sie mich nach dieser übersichtlichen Inhaltsangabe zur Betrachtung des Einzelnen schreiten.

Festus lässt uns über das Verwandtschaftsverhältniss, von welchem er ausgeht, um die Anwendung des Wortes Nepos auf einen leichtsinnigen Verschwender zu erklären, nicht im Zweifel. Es ist dasselbe, welches nicht nur in den Rechtsquellen, sondern auch in dem regelmässigen Gebrauche der besten und ältesten Schriftsteller mit dem gleichen Worte bezeichnet wird, das Verhältniss des Enkels zu dem Ahn, gleichviel ob durch einen Sohn oder eine Tochter vermittelt. Ebenso bestimmt tritt in seiner Ausführung eine andere Thatsache entgegen. Ohne Mühe erkennen wir die Unmöglichkeit, von der Correlation Nepos-Avus aus zu einem vernünftigen Ideenzusammenhang zu gelangen. Der von Festus angegebene ermangelt aller Berechtigung. Oder sind etwa die Enkel zu Lebzeiten von Vater und Eltervater so allgemein und so regelmässig Verschwender, dass die für sie gebräuchliche Verwandtschaftsbezeichnung zum Ausdruck des Lasters der Verprassung und Liederlichkeit werden konnte? Sind sie diess namentlich in dem sparsamen und haushälterischen Rom der alten strengen Zeit, die jene Wortanwendung gewiss schon kannte? Wie unerhört ist eine solche Voraussetzung, wie unvereinbar mit dem gesunden Verstande die darauf gebaute Erklärung! Wollen wir uns ähnliche Fehlgriffe ersparen, so opfern wir ohne Zaudern die Annahme, aus welcher sie hervorgehen. Einen vernünftigen Zusammenhang zwischen den Begriffen Enkel und Verschwender wird Niemand entdecken. Wie aber nun? Sollen wir in dem einen Worte Nepos zwei von einander unabhängige erkennen und ein zufälliges Zusammentreffen zweier Wurzeln in einer und derselben Schlussbildung annehmen? Diess Auskunftsmittel ist in der That versucht worden. Nepos soll aus *'ανα-πότης*, d. h. potator, ebenso enstanden sein wie sacerdos aus sacrorum-*δότης*. Kein Geringerer als O. Müller ist auf diesen Gedanken verfallen, kein Minderer

als Döderlein empfiehlt ihn der Betrachtuug, kein Anderer als der gelehrte A. Fabretti theilt ihn im Glossarium Italicum seinen Landsleuten mit. Unmöglich ist mir, dieser dreifachen Autorität zu folgen. Eher würde ich mich zu der Naivität des Festus: Nepos, natus post, als zu der gelehrten Verirrung: Nepos, *ἀνα-πότης* bequemen. Sehen wir aber diesen Ausweg verschlossen, so bleibt nur eine Möglichkeit. Nepos muss von den Etruscern zur Bezeichnung eines anderen als des von Festus angenommenen Verwandtschaftsverhältnisses gebraucht worden sein, mit deutlicheren Worten: die Correlation Avus-Nepos ist durch Avunculus-Nepos zu ersetzen. Sie wird uns durch den generis avunculus des Persius, über welchen meine Abhandlung „Das Maternitätsprinzip der Etruscischen Familie", Beilage zu „Die Sage von Tanaquil", 1870, S. 293 ff. spricht, nahe genug gelegt. Sehen wir nun, ob von dieser Grundlage aus die Anwendung des Verwandtschaftswortes zur Bezeichnung des homo luxuriosus eine befriedigende Erklärung finden kann. Der sicherste Weg, die Frage zu beantworten, ist derselbe, welchen wir überall zu betreten haben, wo es gilt, eine räthselhafte Erscheinung zu erklären, die vergleichende Forschung. Sie hat mich zum Verständniss der octo saecula der Etruscischen Disciplin geführt, sie wird auch das Räthsel des Etruscischen Nepos luxuriosus lösen.

Ich beginne mit einem Auszug aus „Benjamin Bergmann's Nomadischen Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803", Riga 1804. In B. II, S. 345 wird eine Anekdote erzählt, die den Titel „der Aller-Welts-Neffe" trägt. „Ein kalmückischer Gauner, welcher wegen seiner vielen Schelmereien von einer bei den Kalmücken eingeführten Sitte, dass Jeder bei dem Bruder seiner Mutter ungestraft stehlen darf, den Namen „Aller-Welts-Mutterbruder-Neffe" erhalten hatte, schlich sich eine Nacht an die Hütte eines Kalmücken und entwendete einen stattlichen Tragochsen. Nachdem diess Thier in Sicherheit gebracht war, kehrte der Dieb, im Vertrauen auf die Geschwindigkeit des Pferdes, zu der Hütte des bestohlenen Kalmücken zurück, klopfte an die Hüttenwand und antwortete auf das „Werda"? des Besitzers: „Ich bin der Aller-

Welts-Neffe, habe den braunen Tragochsen gestohlen, und wenn Du denselben wieder haben willst, so melde Dich bei dem Chan am nächsten Uerrüssfeste.“ Der Eigenthümer des Ochsen fand sich zum Feste im Hoflager ein, ergriff den Dieb und führte ihn zum Fürsten, dem er den ganzen Vorfall auseinandersetzte. Der Angeklagte antwortete mit Lächeln: „Euer Chanisches Angesicht wird leicht einsehen, dass die Aussage dieses Menschen unbegründet ist, indem kein Dieb, ohne rasend zu sein, dergleichen Worte zu dem Bestohlenen sprechen dürfte.“ Der Chan und der ganze Rath fanden diese Antwort hinlänglich und verurtheilten den Kläger zu einem Paar derber Maulschellen, die er auch sogleich vor der Chan'schen Reichshütte erhielt.“ — Das hervorragende Interesse dieser Anekdote liegt in dem Einblick, welchen sie in die dem Schwestersohnsverhältniss von den Kalmücken gegebene Ausdehnung eröffnet. Ungestraft kann der Neffe seinen Mutterbruder bestehlen. Wendet er seine Diebsgier auch gegen das Gut anderer Volksgenossen, so erhält er den Namen „Aller-Welts-Mutterbruder-Neffe“. Setzen wir nun für Neffen Nepos, so haben wir einen Fall, in welchem das Verwandtschaftswort zur Bezeichnung einer moralischen Verkehrtheit gebraucht wird. Die Uebereinstimmung der Kalmück'schen Auffassung mit der, welche in dem Römischen Sprachgebrauche sich kundgiebt, ist nicht zu verkennen. Die Kalmücken machen Nepos zum Gauner, die Römer nach Etruscischem Vorgang zum Prasser und Verschwender, zum Ideal der Liederlichkeit, beide also den Verwandtschaftsnamen zur Bezeichnung einer moralischen Entartung, die trotz der verschiedenen Aeusserungen im Grunde beidemale dieselbe bleibt. So gelange ich zu folgendem Ergebniss: Nicht an Nepos gleich Enkel schliesst die Bedeutung homo luxuriosus sich an, sie entspringt vielmehr aus Nepos gleich Schwestersohn. An die Correlation Avunculus-Nepos, nicht an Avus-Nepos haben wir zu denken. Die letztere ist dem Römer geläufig, die erstere in Etrurien heimisch, jene eine Folge des durchgeführten Paternitätsprinzips, diese das Merkmal einer ursprünglichern Verwandtschaftsbetrachtung.

Ich kehre zu der Kalmück'schen Anekdote zurück. Sie bezeugt die Ausdehnung, die man dem Schwestersohnsrechte im

Laufe der Zeit gab. Den Ursprung der Sitte dagegen erklärt sie nicht. Liegt er in einer gesetzlichen Anordnung, oder in zufälligen Umständen? Beides gleich unmöglich. Nur in der Natur des Verwandtschaftsverhältnisses selbst ist er zu suchen, aus dieser aber auch vollkommen erklärlich. In der Diebsfreiheit des Neffen erkennen wir den Missbrauch jenes verwandtschaftlichen Liebesverhältnisses, das den Oheim zum wahren Vater des Schwesterkindes erhebt, ihn bestimmt, sein Leben, sein Gut, seine Sorge und seine Thränen diesem zu widmen, diesen auch als seinen zukünftigen Erben su betrachten. Zu schamloser Ausbeutung wird die innige Vertrautheit benützt, missbraucht die freudige Hilfsbereitschaft des Mutterbruders, der seiner Aufopferung keine Grenzen setzt. Zur Quelle des Lasters verwandelt sich was den Zeiten der Barbarei Wohlthat, Leuchte im Dunkel des Daseins, Ausgangspunkt jeder edlern Bewegung gewesen war. Unvollkommen fürwahr bliebe die Geschichte des Avunculats, fehlte ihr das Bild der Entartung. Wie mannigfach ist doch die Belehrung, welche die mitgetheilte Erzählung bietet. Aus der Grösse des Missbrauchs erkennen wir den Grad der Vertrautheit zwischen Neffen und Mutterbruder, aus der Langmuth, mit welcher das Volk die Verirrung trägt, die Gewalt des schwesterlichen Blutbandes, aus der Frechheit des mit Erfolg gekrönten Gaunerstücks den Spott der Menge über geprellte Oheime, leichtsinnige Neffen. Gewiss, in dem Steppenleben zwischen Don und Wolga würde der Alte, der die populäre Anekdote erzählt, würde die Menge, die lachend ihm horcht, an dem Gebrauch des Wortes „Schwestersohn“ für „Taugenichts“ keinen Anstoss nehmen, gewiss in den Sitten des eigenen Volks das Verständniss des Etruscisch-Römischen Nepos, der nepotini sumtus, der nepotalis mensa mit einer Leichtigkeit finden, die alle unsere gelehrten Bemühungen zu Schanden macht.

Etruscer und Eleuten! werden Sie ausrufen. Wer darf es wagen, das classische Alterthum durch solche unakademische Vergleiche in der Achtung herabzusetzen? Beruhigen Sie sich. Der menschliche Schädel birgt überall dasselbe Gehirn. In den Steppen jenseits des Kaspischen Meeres wie in den blühenden

Gefilden zwischen Arno und Tiber herrscht nur eine Naturanlage, nur ein Gesetz der Entwicklung. Liegt in dem Ansehn des Avunculats keine nationale Eigenthümlichkeit irgend eines besondern Volkes, vielmehr eine Phase der allgemein menschlichen Entwicklung, warum sollte die Wiederholung der Missbräuche, zu welchen sie führte, uns überraschen? In der That sind die Eleuten nicht der einzige Stamm, der zu dem etruscischen Nepos eine Parallele liefert. Sokolsky erwähnt in seiner lehrreichen Mittheilung über „Spuren primitiver Familienordnungen bei den kaukasischen Bergvölkern“ (Russische Revue von Röttger. Jahrgang XII, 1883, S. 180) einen verwandten Brauch dortiger Stämme. Dem volljährig gewordenen Neffen schuldet nämlich der Mutterbruder ein Ehrengeschenk (Barg). Zögert er mit seiner Leistung, so darf der Neffe dem Oheim irgend einen Gegenstand von Werth, z. B. ein gutes Pferd, mit Gewalt wegnehmen. Viel weiter aber reicht das Vasu der Inselbewohner des stillen Oceans. Der Umfang, welchen der Missbrauch des Schwestersohnsrechts in diesem annahm, stellt die Straflosigkeit des Kalmück'schen Aller-Welts-Neffen völlig in den Schatten. Sie gehört überhaupt zu den merkwürdigsten Erscheinungen der Völkerpsychologie und steht den vielen Räthseln, welche die maritime Erdhälfte mit ihren Corallenriffen dem Naturforscher zur Lösung vorlegt, an Interesse nicht nach. Ich habe dieser Entwicklung des Schwestersohnsrechts ein eingehendes Studium gewidmet und fordere Sie auf, dem Materiale, das der nächste Brief zusammenstellt, volle Aufmerksamkeit zu schenken. Ist Ihnen die Entstehung des Nepos luxuriosus aus dem Nepos sororis filius durch das heutige Schreiben nicht zu voller Klarheit gekommen, so dürfen Sie darauf zählen, die Vertrautheit mit dem Vasu wird den letzten Zweifel heben.

XLIII.

Nepos luxuriosus a Tuscis dicitur. Die Parallele des Vasu der Viti-Polynesier.

Lassen Sie mich, werther Freund, mit einer kurzen Schilderung der Oertlichkeit beginnen, auf der die heute zu betrachtenden Stämme wohnen. Die Viti-Gruppe ist an Ausdehnung und Einwohnerzahl die bedeutendste Polynesiens im engern Sinne. Achtzig von den 225 Inseln, aus welchen sie besteht, sind bewohnt. Ost- und Westpolynesien begegnen sich hier. Erklärlich ist daher die grössere Annäherung des Volksstamms an die Papua-Race, welche ihren Einfluss bis zu diesem Mittelpunkte Polynesiens ausdehnte. An Umfang übertrifft Viti-Levu die übrigen Inseln. Ihr südöstliches Ende wird von einem Flusse wiederum zur Insel gebildet. Hier liegt Reva, diesem benachbart das Eiland Mbau oder Bau, das ein zur Zeit der Ebbe trockenliegendes Korallenriff mit dem Hauptlande verbindet. Trotz ihres geringen Umfangs wurde Mbau der Mittelpunkt der politischen Macht, die sich auf der Viti-Gruppe bildete. Auf dieses bezieht sich daher die Mehrzahl der Berichte, welche ich zusammenstelle.

Zum Ausgangspunkte wähle ich die Darstellung des Apostels der Südsee, des von den Papua der Insel Eramango ermordeten Thomas Williams, in dem Werke Fiji and the Fijians by Th. Williams, late missionary in Fiji, edited by G. Stringer Rowe, two volumes, London 1858. Das Vasu wird in folgenden Worten geschildert (I, 34) „Unter den öffentlichen Stellungen ragt die des Vasu am meisten hervor. Das Wort bedeutet zunächst Neffe, Nichte, ist aber dann Titel einer staatlichen Würde geworden. Ist nämlich das Schwesterkind ein Knabe, so steht diesem in einigen Landestheilen das Recht zu, von dem gesamten Eigenthum des Oheims oder derer, die des Oheims Befehlen unterworfen sind, Alles, wonach ihn nur immer gelüstet, an sich zu nehmen. Vasus sind von dreierlei Art. Es giebt

Vasu Taukei, Vasu Levu und Vasu schlechthin. Vasu für sich ist die allgemein giltige Bezeichnung eines jeden beliebigen Neffen. Vasu Taukei wird von dem Vasu gebraucht, dessen Mutter eine Dame des Landes ist, in welchem er selbst geboren wurde. Weil Mbau an der Spitze aller Fiji-Staaten steht und unter ihnen den ersten Rang einnimmt, so geniesst seine Königin das höchste Ansehn vor allen Fiji-Frauen und deshalb hat ihr Sohn einen allen andern Vasus vorgehenden Rang. In Ansehung der Macht besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen einem Vasu Taukei und einem Vasu Levu, welcher letzere Titel jedem Vasu zukömmt, der eine Dame von Rang zur Mutter, zum Vater aber einen Häuptling erster Klasse hat. Ein Vasu Taukei kann jedes Eigenthumsstück, das einem Sprössling der Heimath seiner Mutter gehört, für sich in Anspruch nehmen, ausgenommen davon sind allein die Weiber, das Haus und der Grundbesitz eines Häuptlings. Das Vasurecht lässt sich von der innern Politik der Fiji-Gruppe nicht abgesondert betrachten, es bildet einen wesentlichen Bestandtheil derselben, indem es den Fiji-Regenten die Mittel liefert, ihrem Despotismus Nachdruck zu geben. Sie wetteifern mit einander in dem Bestrehen, die höchste Gewalt an sich zu reissen, und bedienen sich dabei des Vasu als eines Machtmittels, das sie mit gieriger, schonungsloser Hand gebrauchen. Welche Rangstufe immer ein Häuptling einnehmen, über welche Macht ein König auch gebieten mag: hat er einen Neffen, so hat er einen Herrn, er steht unter einem Meister, der sich mit dem Namen und leeren Schein der Gewalt nicht begnügt, sondern seine Praerogative in vollem Umfang ausbeutet und ohne die geringste Rücksicht auf den Werth des fremden Eigenthums oder auf die Folgen des Verlusts für den Besitzer Alles und Jedes, wonach ihn gelüstet, an sich reisst. An Widerstand wird nie gedacht, an Gegenvorstellungen nur in äussersten Fällen. Ein schlagendes Beispiel der in dem Vasu enthaltenen Macht zeigt die Geschichte des Häuptlings von Reva, Thokonauto, der in einer Fehde mit seinem Oheim kraft des genannten Rechts die Arsenale seines Gegners plünderte und den Feind mit dessen eigener Munition bekämpfte. Doch diese Privatausbeutung des Vasurechts in eigenem Namen und für

eigene Rechnung ist es nicht, was in den politischen Mechanismus der Fiji-Inseln am tiefsten eingreift; bestimmend für denselben wird es erst dadurch, dass der König die Macht und den Einfluss, den es giebt, für sich ausbeutet und das kraft Vasurecht gewonnene Eigenthum zum grössten Theile sich vorbehält. Hochstehende Vasus haben stets auch reiche Vasudistricte; in diese werden sie von dem Könige gesendet, ein glänzendes Gefolge erhöht ihr Ansehn. Ein öffentlicher Empfang wird ihnen bereitet. Die Bewohner des Gebiets, das sie besuchen, veranstalten zur Bewillkommnung des Gesandten Festlichkeiten. Mit reichem Gute kehren die Vasus nach Hause zurück. Der grösste Theil der Beute muss aber dem Könige als Tribut abgeliefert werden. Ein solcher Vasu-Mandatar (Vasu on commission) ist für sein Verhalten verantwortlich. Sollten die für eigene Rechnung verübten Erpressungen den Gewinn des Fiscus schmälern, so zieht er des Königs Zorn auf sich und kann die Folgen der Ungnade nur durch Leistung eines kostbaren Soro (Sühnestücks) von sich abwenden. Beispielsweise muss er auf eigene Kosten ein Canoe erster Klasse für den König bauen und mit grossen Reichthümern anfüllen, soll es als angemessene Sühnung der Annahme sicher sein." Eingeschoben wird an dieser Stelle die Beschreibung der vielen Ehren, die einem vom Könige von Mbau entsandten Vasu Levu im Gebiete Somosomo zu Theil wurden. Dann schliesst Williams seine Schilderung mit folgenden Worten: „Steigen wir von den Häuptlingen zu den tiefern Schichten des Volks herab, so erblicken wir in dem Vasu ein Hemmniss der Privatindustrie. Niemand hat Lust, seinen Fleiss und seine Thätigkeit zur Bereicherung eines Dritten anzustrengen. Man denke sich folgenden Fall. Ein fleissiger Oheim baut ein Canoe. Kaum hat er mit demselben ein halbes Dutzend Fahrten unternommen, so kömmt ein Faullenzer von Neffe herbeigeilt, fasst Posto auf dem Dach des Fahrzeugs, lässt seine Muscheltrompete ertönen und verkündet durch deren Schall der ganzen Nachbarschaft, dass in diesem Augenblicke ein Wechsel in der Person des Eigenthümers stattgefunden habe."

So weit die Schilderung des englischen Missionärs. Sie zerfällt in zwei Theile. Der eine zeigt den Einfluss des Schwester-

sohnsverhältnisses auf die Gestaltung des Privatlebens, der andere den Missbrauch des Neffenrechts zu politischen Zwecken. Beschäftigen wir uns zunächst mit den Erscheinungen der erstern Art. Die Privatausübung des Vasurechts erläutert Williams durch mehrere Beispiele. Thokonauto von Reva plündert die Arsenale seines Oheims und bekämpft ihn mit dessen eigenen Kriegsvorräthen. Einen andern Neffen gelüstet nach dem Canoe seines Mutterbruders, ohne Bedenken nimmt er davon Besitz. Eine ergötzliche Geschichte derselben Art erzählt Captain Wilkes bei Erskine, Journal of a cruize among the islands of the westeru Pacific, London 1853 p. 215. Die Stelle verdient wörtliche Mittheilung: „Nicht unerwähnt darf ein Privilegium bleiben, das die Söhne weiblicher Mitglieder herrschender Familien selbst dann geniessen, wenn sie (nämlich jene weiblichen Mitglieder) an Häuptlinge untergeordneter und abhängiger Districte verheirathet sind. Der Sohn einer solchen Ehe steht zu allen Mitgliedern des mütterlichen Stamms in dem Verwandtschaftsverhältniss des Neffen (Vasu) und besitzt als solcher das Recht, von ihnen Zwangsleistungen beinahe jeder Art zu erheben, wogegen selbst der gewaltigste Landesherr keine Einwendung machen darf. Captain Wilkes erzählt eine unterhaltende Geschichte dieser Art. Dem Tanoa war nämlich durch Thokonauto, den berühmten Häuptling von Reva, eine Uhr genommen worden. Darum suchte der Beraubte in der Folge den werthvollen Stutzen, ein Geschenk des Capitain Wilkes an den mächtigen König von Mbau, dessen Land dem Vasurechte des Thokonauto unterworfen war, vor dem gleichen Schicksal zu bewahren und in Sicherheit zu bringen.“ — Ueber den Helden dieser Erzählung, Tanoa von Mbau, geben Williams und der Matrose Jackson noch folgende Mittheilungen. Tanoa, berichtet Williams p. 174, hatte einen Sohn des Namens Thakombau, der mit der Absicht umging, Reva zu demüthigen. Der Ausführung dieses Plans stand jedoch Raivalita im Wege, Thakombau's Halbbruder von Vatersseite, Sohn der Schwester des Häuptlings von Reva, daher in dem bedrohten Lande vasuberechtigt und folglich dessen durch die Geburt berufener Beschützer. Thakombau nahm zum Morde seine Zuflucht. Er schaffte Raivalita aus dem Wege,

und so gelang Reva's Demüthigung. Durch die Verletzung des geheiligten Vasu jedoch, fügt Williams hinzu, ist die Aussöhnung der beiden Staaten unmöglich gemacht. — Jackson's Narrative a. a. O. p. 457 erzählt von Thakombau noch Folgendes. Er hatte einen zweiten Bruder Maras, den Tanoa mit einer Tochter des Häuptlings von Lakemba, die er einst als Sclavin aus der eroberten Stadt weggeführt, darauf aber um ihrer Schönheit willen geheirathet hatte, erzeugte. Maras war also Vasu Levu von Lakemba und dadurch sehr mächtig. Jackson beschreibt die grossen Reichthümer, die er ihn einmal aus seinem Vasulande als Beute nach Hause bringen sah. — Ein weiteres Beispiel des Vasu steht bei Williams p. 35. In Somosomo, einer Stadt auf der Insel Taviuni, herrschte Taithakau. Zur Gemahlin hatte er eine Frau des höchsten Adels von Mbau, und von ihr zwei Söhne. Diese waren also nicht nur von Vatersseite vornehmster Herkunft, sondern überdiess durch die Mutter Vasus „gegenüber allen Häuptlingen und Herrschaften" der mächtigen Mbau. —

Die zusammengestellten Zeugnisse genügen, um ein Bild des Privat-Vasu der Fiji-Insulaner zu entwerfen. Klar ist vor Allem das zu Grunde liegende Blutsverhältniss. Es ist das von Bruder und Schwestersohn oder Tochter. Vasu bezeichnet den Neffen oder die Nichte des Mutterbruders. Das Vasurecht richtet sich also nur gegen den avunculus, nicht auch gegen den patruus. Es unterliegt noch einer zweiten Beschränkung. Nur der Sohn der Schwester hat Vasurecht, nicht auch die Tochter. Ebenso unzweifelhaft ist ein dritter Punkt. Alle mitgetheilten Berichte legen dem Vasu eine einseitige Wirkung bei. Dem Rechte des Neffen gegen den Oheim entspricht kein gleiches oder ähnliches des Oheims gegen den Neffen. In allen Fällen hat jener an diesem seinen Herrn und Meister, nicht dieser an jenem. Das Standes- und Machtverhältniss der Personen bleibt hierbei ohne alle Beachtung. So hoch der Oheim, so tief der Neffe stehn mag, immer bleibt der letztere Ansprecher, der erstere leistungspflichtig. Keine Grenze kennt diese Ausbeutung. Wonach dem jungen Taugenichts gelüstet, ohne Umstände greift er zu. Nur durch Versteck des gefährdeten Stücks

kann der Oheim sich schützen. Offener Widerstand wird nie geleistet, selbst Gegenvorstellungen sind selten. Diese Unterwerfung des ganzen Volks vom Könige bis zu dem geringsten Fischer unter die rücksichtsloseste Ausübung des Neffenrechts zeigt die Heiligkeit des Blutbandes, das Mutterbruder und Schwestersohn eint, in ihrer ganzen Grösse und Unantastbarkeit. Mit Recht gebraucht Brown in seinem Aufsatze Duke of York group in Journal of the R. geographical society of London 1877, vol. XLVII Nr. 6 den Ausdruck, das Vasu umgebe das Verhältniss von Schwester und Schwestersohn zu Bruder und Mutterbruder mit einem „semi sacred character." Selbst die grössten Ausartungen vermögen die Hochachtung einer Blutsgemeinschaft nicht zu schwächen, in welcher die Anfänge der menschlichen Familie liegen. Kein Wunder daher, dass das Vasuverhältniss selbst in den Cult übertragen wurde: „Es giebt Vasus der Götter," schreibt Williams a. a. O. „Diese Vasus haben keine (politische) Macht." Die Begierde nach den Fleischtöpfen der Unsterblichen bedient sich eines fingirten Vasuverhältnisses, um die von dem Volke dargebrachten Opfergaben sich anzueignen. Als Schwestersöhne nehmen die privilegirten Schmauser das den Göttern, ihren Oheimen, gewidmete Fleisch in Anspruch. Wer diese Privilegirten sind, wird nirgends gesagt. Gewiss die Häuptlinge, beziehungsweise wieder ihre Schwestersöhne.

Vergleichen wir das Neffenrecht der Fiji-Insulaner mit dem der Eleuthen, so tritt die Uebereinstimmung beider Völker sofort entgegen. Hier und dort richten sich die Blutsansprüche nur gegen den Mutterbruder, nicht gegen den Vatersbruder, hier und dort dieselbe Beschränkung auf den Schwestersohn mit Ausschluss der Schwestertochter, hier und dort dieselbe Einseitigkeit der Wirkung, kraft welcher avunculus stets als der Geplünderte, nepos stets als der Dieb auftritt, hier und dort endlich dieselbe Billigung dieses Raubrechts von Seiten des ganzen Volks, das dem Neffen jedes Gelüste zu befriedigen erlaubt. Vollkommen ist der Parallelismus der beiden Erscheinungen. Sie decken sich so genau, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Entwicklung aus einer und derselben Grundanschauung nicht bezweifelt werden kann.

Kehren wir aus dem fernen Oceanien nach Italien zurück.

Reich belohnt ist die weite Fahrt aus Etrurien zu den Kalmücken Eleuthischen Volksthums und den Papua-verwandten Bewohnern der Coralleninseln Oceaniens. Mit Befriedigung lege ich Ihnen die Ausbeute vor. Gehoben ist jeder Zweifel an der Verwendung eines Verwandtschaftswortes zur Bezeichnung einer moralischen Entartung, hergestellt die Gewissheit, dass kein anderes als das Schwestersohns- und Mutterbruders-Verhältniss einer solchen Sinnesableitung zum Ausgangspunkte dient, gesichert daher der Schluss, dass der etruscische Nepos luxuriosus der Correlation Avunculus-Nepos angehört, und aus dieser, nicht aus der von Festus angenommenen Avus-Nepos zu erklären ist. Die Verschiedenheit des Missbrauchs nach Gestalt und Ausdehnung, die bei den einzelnen Völkern bestehen mag, nimmt der Schlussfolgerung nichts von ihrer Zuverlässigkeit. Erhöht wird deren Werth durch einen Gewinn, den ich noch andeuten will. Dem etruscisch-römischen Nepos luxuriosus entspricht keine Neptis luxuriosa. Nur das männliche, nicht das weibliche Verwandtschaftsvasu hat eine moralische Bedeutung angenommen. Ueber den Grund sind wir nicht mehr im Dunkel, seitdem wir wissen, dass nur der Schwestersohn, nicht ebenso die Schwestertochter seinem Blutsanspruche jene Ausdehnung zu geben vermochte, durch welche er der Befriedigung jedes Gelüstes dient. — Zum Schlusse mache ich auf eine den dargestellten Missbräuchen des Schwestersohnsverhältnisses nahe liegende Erscheinung aufmerksam. Nach Munzinger's Ostafrikanischen Studien, Schaffhausen 1864, S. 489 (siehe Tanaquil S. 298) gehört es zu den vielen Auszeichnungen, die der genannten Verwandtschaft bei den Bogos, den Barea, Bazen und den benachbarten Stämmen zu Theil werden, dass eine gewisse „Straflosigkeit“ für das Verhalten eines Mannes gegenüber seiner mütterlichen Familie allgemein anerkannt wird. — Sie sehen: auch bei afrikanischen Stämmen kann der Schwestersohn für Aneignung eines dem Mutterbruder gehörenden Vermögensstücks nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Die Grundlage des Vasu liegt also vor, nur der Umfang, den die Bogos seiner Ausübung geben, bleibt uns verborgen.

Genug für heute. Die Betrachtung der politischen Bedeutung des Vasu verspare ich auf meinen nächsten Brief.

XLIV.

Nepos luxuriosus a Tuscis dicitur. Die Parallele des Vasu der Viti-Polynesier.

(Schluss.)

Aus dem einfachen Vasu, das der vorige Brief schilderte, entwickelte sich das politische. In den Händen der Häuptlinge wurde das Neffenrecht zu einem Bestandtheile des Staatssystems. Zahlreich sind die Berichte, die über diese Fortbildung unterrichten. Folgen wir zunächst der Darstellung des Missionärs Williams. Sie unterscheidet zwei Arten von Vasus, den Vasu Taukei und den Vasu Levu. Vasu Taukei ist der Sohn einer Dame, die demselben Lande entstammt, in dem er selbst geboren wurde; Vasu Levu folgeweise derjenige, dessen Mutter durch die Geburt einem andern Gebiete als er selbst angehört. Sehe ich recht, so liegt das Eintheilungsprincip in der Gleichheit oder Verschiedenheit des Geburtslandes der Mutter und des Vaters. Haben beide die gleiche Heimath, so ist ihr Sohn Vasu Taukei, sein Neffenrecht gegen das eigene Land gerichtet, Ungleichheit der Heimath dagegen macht den Sohn zum Vasu Levu; hier hat das Neffenrecht das Geburtsland der Mutter, nicht das des Sohns zu seinem Objecte. In Ansehung der Macht besteht kein Unterschied zwischen beiden Arten des Vasu, vorausgesetzt dass bei dem Vasu Levu nicht anders als bei dem Vasu Taukei der Vater des Berechtigten ein Häuptling ersten Ranges, die Mutter eine Dame hoher Geburt ist. — Fragen wir nach dem Inhalt der Vasumacht, so lässt Williams auch darüber nicht in Ungewissheit. „Ein Vasu Taukei kann jedes Eigenthumsstück, das einem Sprössling der Heimath seiner Mutter gehört, für sich in Anspruch nehmen.“ Hier ist bloss von dem Vasu Taukei die Rede. Das Gleiche gilt aber von dem Vasu Levu. Zu Jackson's Narrative bemerkt Erskine in dem früher citirten Werke p. 448 Folgendes: „Das Wort Vasu wird zwar durch Neffe wiedergegeben, bezeichnet jedoch nicht diess Verwandtschaftsverhältniss

als solches, sondern ein besonderes Recht, das den Häuptlingen durch ihre Mütter zukömmt. Es besteht in der Befugniss derselben, von den Bewohnern anderer Gebiete, selbst wenn diese mächtiger sind als sie selbst, Gegenstände jeder Art und Gattung zu schenkungsweiser Ueberlassung zu begehren. Für diese Anwendung des Wortes giebt es keine passende Uebersetzung." Das gegen die Bewohner anderer Gebiete gerichtete Vasu ist kein anderes als das Vasu-Levu, das in mehreren, schon im vorigen Briefe mitgetheilten Stellen gleicher Weise vorausgesetzt wird.

Vergleichen wir nun das Vasu der Häuptlinge mit dem der Volksklassen, so stellt als wesentlicher Unterschied der Umfang des Ausbeutungsobjects sich dar. Weggefallen ist die Beschränkung des Privat-Vasu auf den oder die Mutterbrüder. Gegenstand des politischen Neffenrechts ist alles Gut sämtlicher Glieder des Mutterstammes. Williams lässt hierüber keinen Zweifel. Ebenso bestimmt redet Erskine in der schon mitgetheilten Stelle p. 215, entscheidend sind endlich die zahlreichen Beispiele, welche als Object des Vasurechts stets ein ganzes Gebiet, beispielsweise Mbau, Reva, Lakemba, niemals einzelne Personen der mütterlichen Verwandtschaft bezeichnen. Die wahrscheinlichste Erklärung dieser Verallgemeinerung des Schwestersohnsrechts liegt in einer Anschauung, welche durch ganz Polynesien herrscht, und die W. J. Pritchard, der in Taiti geborne und aufgewachsene Sohn des James Cowles Pritchard, Verfassers der Natural history of man, in seinen Polynesian reminiscences of life in the South Pacific Islands, London 1866, IV, 692 für Fiji insbesondere hervorhebt. Danach verfügt der Häuptling über die Früchte aller Arbeit seiner Unterthanen, welches Recht folgeweise der Neffe an der Stelle des Mutterbruders in gleichem Umfang beansprucht." Strenge genommen genügt diese Erklärung nur für diejenigen Fälle, welche den Vasuberechtigten eine Schwester des Häuptlings zur Mutter geben, nicht auch für jene, welche statt der Schwester eine andere Frau des höchsten Adels als Ursprung der Vasumacht bezeichnen. (Williams p. 17.) Aber für die Gleichstellung dieser mit jenen der ersten Klasse giebt der Despotismus der Häuptlinge

eine genügende Erklärung. Welches jedoch immer der wahre Grund sein mag, die Thatsache, dass das Vasu in seiner Erstreckung auf eine ganze Landesbevölkerung von seiner Grundlage, der Blutseinheit zwischen Schwestersohn und Mutterbruder, losgerissen auftritt, bildet die merkwürdigste Erscheinung in der Entwicklung des Neffenrechts zu einer politischen Institution bei den polynesischen Stämmen.

Der Machtzuwachs, welchen das Vasu in dieser Verallgemeinerung seines Objects den Häuptlingen verheisst, bildet das Ziel aller ihrer Bemühungen, das leitende Motiv ihrer innern Politik. Von dem Vater erbt der Sohn die Würde und alle Gewalt, die sie begleitet. Nach zahlreichen Zeugnissen steht dieses Successionsprincip fest. Die Mutter fügt ein Vasugebiet hinzu, dessen Hilfsmittel der Sohn zur Befestigung seiner Macht selbst gegen jenes in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. Daher das stete Streben der Häuptlinge, ihren Söhnen durch der Väter Ehe, ihren Enkeln durch die Verheirathung der Söhne ein möglichst reiches Ausbeutungsgebiet zu sichern. Vernehmen wir darüber Erskine: „Die ersten Häuptlinge," bemerkt er p. 255, „verloben ihre Söhne in frühester Jugend gar oft aus rein politischen Erwägungen, nämlich zum Zweck, um den Enkeln ein Vasurecht und damit die Befugniss zu erwerben, in ihrer Mütter Ländern Zwangsgeschenke zu erheben." Nicht auf die Söhne bleibt diese Vorsichtsmaassregel beschränkt. Auch Unterhäuptlinge und alle Herrn abhängiger Districte werden in ihren Kreis gezogen. So lesen wir in Pritchard's Reminiscences: „Thakombau war ursprünglich nur Häuptling der Stadt und des Stammes Mbau. Er hatte sich aber dadurch die Herrschaft über die meisten andern Stämme zu erwerben gewusst, dass seine Unterhäuptlinge sich Häuptlingstöchter und Häuptlingsschwestern aus verschiedenen Stämmen zu Frauen nahmen, deren Söhne dann vermöge des Vasu oder Neffenrechts die Bundesgenossenschaft ihrer Oheime oder wenigstens deren Beistand in Kriegszeiten anrufen durften." Auf diese Weise bildete sich jenes Vasu on commission, das Williams in seiner allgemeinen Schilderung als die am tiefsten in den politischen Mechanismus der Inseln eingreifende Ausübung des Neffenrechts bezeichnet.

Nicht nur das Vasu seiner Söhne, seiner Unterhäuptlinge und abhängigen Gewalthaber, sondern jedes einem angesehenen Manne seines Machtgebietes zustehende Vasu wird von dem obersten Gewalthaber in Anspruch genommen und im eigenen Interesse ausgebeutet. Von dem Herrscher erhält der Berechtigte den Auftrag, sich in sein Vasugebiet zu begeben, dort möglichst grosse Beute zu sammeln und diese dem Gebieter abzuliefern. Als Veruntreuung gilt, wenn der Gesandte von dem Erhobenen Etwas für sich behält. Ein reiches Sühnestück entschädigt für den Ausfall. Was der Matrose Jackson aus seinen Erlebnissen während der vierziger Jahre mittheilt, giebt ein anschauliches Bild der Vorgänge dieser Art. Begreiflich ist jetzt die Verwandlung des Verwandtschaftsnamens in einen Rangtitel. „Unter den öffentlichen Stellungen," bemerkt Williams, „ragt die des Vasu am meisten hervor." Sie ist um so angesehener, je reicher das Beutegebiet. Eine passende Uebersetzung des Wortes in diesem politischen Sinne giebt es nicht, fügt Erskine hinzu. Der, zu dessen Gunsten das Vasu ausgeübt wird, steht ausser allem Zusammenhang mit dem Verwandtschaftsverhältniss, das dem Worte in seiner ursprünglichen Anwendung zu Grunde liegt.

Wie verhalten sich, so frage ich jetzt, die Frauen gegenüber dem Verhängniss, das ihre Ehe mit dem Häuptling eines andern Stammes über ihre Heimath bringt? Sie wissen, kein Scheinrecht ist das Vasu, das die Geburt eines Sohnes dem fremden Manne in die Hand giebt, mit schonungsloser Gier wird es ausgebeutet, mit widerstandsloser Ergebenheit muss es getragen, der Gesandte, der es geltend macht, mit Pomp und Ehren empfangen werden. Welches Gefühl trägt den Sieg davon? Ist es die Liebe zu der Heimath, ist es die zu den Geburten ihres Leibes? Bald diese, bald jene, antworten die mir vorliegenden Schilderungen. Was das Heimathsgefühl vermag, ersehen wir aus Pritchard's früher erwähnter Schilderung der von Thakombau zur Mehrung seiner Macht gegründeten Vasus. Durch die Verbindung seiner Unterhäuptlinge mit vornehmen Frauen fremder Stämme will der Tyrann sich ein ausgedehntes Beutegebiet sichern. „Doch die Häuptlinge der Küste von Mathuata," fährt der Verfasser fort, „durchschauten diese Ab-

sicht. Sie nahmen daher jeder vornehmen Frau, die sie nach Mbau schickten, bei dem Wegzuge ein feierliches Versprechen ab, alle ihre Kinder vor der Geburt zu tödten. Wirklich wurde auch nie in Mbau ein Sohn geboren, der Vasurecht in der Landschaft Mathuata hätte ansprechen dürfen. Denn trotz aller Wachsamkeit ihrer Gatten wussten die Mütter aus grausamem Patriotismus ihre Leibesfrucht stets zu vernichten." — Anderemale opfern die Frauen den Söhnen das Wohl ihres Heimathlands. Begeistert erleiden sie den Tod, um ihren Leibesfrüchten die Legitimität zu sichern, welche eine Vorbedingung des Vasurechts geworden war. Von dieser Selbstopferung ist mehr als einmal die Rede. Im Allgemeinen erwähnt sie zuerst Williams I, 201. „Um die Legitimität ihrer Kinder ausser Zweifel zu setzen, erklären sich manche Mütter bereit, sich erdrosseln zu lassen; das geschieht sofern die Kinder Vasus sind." Ein Beispiel folgt p. 301. „Als Ngavindi starb, trug Thakombau darauf an, dass seine eigene Schwester, des Gestorbenen Gemahlin, erdrosselt werden sollte. Doch das Volk von Lasakau verlangte Schonung für sie, damit das Kind, mit welchem die Wittwe schwanger ging, ihr Häuptling würde. Da bot Ngavindi's Mutter zum Ersatz sich an und erlitt für jene den Tod." — Thakombau hatte noch eine andere Halbschwester. Von dieser erzählt Erskine p. 192. 232, sie habe nach dem Tode ihres Gemahls, des Häuptlings von Reva, nicht erdrosselt werden können, weil kein Häuptling höhern Ranges zugegen gewesen sei, ein anderer aber das traurige Geschäft nicht habe verrichten dürfen. — Am ausführlichsten ist Jackson a. a. O. p. 448. „Wohl die entscheidende Veranlassung der Gewohnheit, die Frauen der Häuptlinge, die bei ihrem Tode Kinder hinterlassen, zu erdrosseln, liegt in dem Glauben, dass ein solcher Tod der Mutter die Legitimität ihrer Kinder ausser Zweifel setze, denselben daher das Vasurecht gegen die Heimath der Erdrosselten sichere. Die Unterlassung dieser Aufopferung von Seite der Wittwe würde in dem Geiste des Volks einen Zweifel an ihrer ehelichen Treue erregen. Wollte eins der Kinder das Heimathland der Mutter besuchen und daselbst Eigenthum der Bewohner für sich in Anspruch nehmen, so würden die Angesprochenen nicht ver-

fehlen, den Vasuverband mit der Mutter auf Grund der Unkeuschheit in Abrede zu stellen und dem Ankömmling zu bedeuten, das Recht, irgend etwas von ihnen zu fordern oder mit Gewalt wegzunehmen, stehe ihm nicht zu, weil die Untreue seiner Mutter allen Vasuansprüchen ein Ende mache; darin nämlich, dass sie nicht zugleich mit ihrem Gemahl sich habe beerdigen lassen, liege der unwiderlegbare Beweis ihrer grössern Zuneigung zu einem andern Manne als zu seinem Vater." „Tui-Kila-Kila (aus Somosomo) hatte einen Bruder, dieser 30 Frauen. Als der Bruder starb, drängten sich alle dreissig zur Erdrosselung. Doch Tui-Kila, weiser als seine Landsleute, liess sich durch ihre Sitten und Vorurtheile nicht beherrschen. Die Erlaubniss, sich erdrosseln zu lassen, ertheilte er nur den Frauen seines Bruders, die ihm Kinder geboren hatten; diesen musste er nachgeben, weil ihm wohl bekannt war, das Vasurecht ihrer Kinder auf fremdes Eigenthum könne durch kein anderes Mittel erhalten werden. Er zog ferner in Erwägung, ihm selbst sei dadurch eine unerschöpfliche Quelle des Reichthums für den möglichen Fall gesichert, dass Mbau, der einzige Theil der Fiji-Gruppe, den er achtete und fürchtete, ein feindliches Unternehmen gegen ihn ausrüsten sollte. Den kinderlosen Wittwen sagte er dagegen, ihnen gebreche es an jeder Ursache der Selbstopferung." So der Matrose Jackson, der uns erzählt, was er in den vierziger Jahren mit ansah. In Seelenzustände der geschilderten Art vermögen wir nicht uns hineinzudenken. Aber ihre Wirkungen stehen als geschichtliche Thatsachen vor uns. Aus grausamem Patriotismus morden die Mütter ihre Geburten, um ihre Heimath vor dem Fluche des Vasu zu bewahren, öfter sich selbst, um der Söhne Ansprüche gegen jede Einwendung der damit Bedrohten sicher zu stellen. Von Entartung zu Entartung schreitet das Neffenrecht fort, bis es auf der Höhe seiner missbräuchlichen Entwicklung die Maternität, auf der es ruht, aller sittigenden Kräfte beraubt.

Unter den Ueberraschnngen, welche die mitgetheilten Berichte bringen, ist die Verbindung des Neffenrechts mit dem Erforderniss legitimer Geburt seines Inhabers nicht die geringste. In Zeiten regelloser Geschlechtsverhältnisse, die eine individuelle

Paternität noch nicht kennen, hat das Vasu seinen Ursprung. Jetzt sehen wir es in eheliche Zustände übertragen, noch mehr, durch die strengste Beobachtung ehelicher Treue bedingt. Neben Avunculus erscheint der Vater, das gegen jenen gerichtete Recht geniesst der Neffe nur als legitimer Vaterssohn. Nun ist zwar die Erhaltung einzelner Reste des Schwestersohnsrechts auch nach dem Untergang des alten Muttersystems keineswegs eine seltene Erscheinung, ohne Parallele aber der Ausgleich des Kampfes beider Familienprincipe, wie er hier vorliegt. Anerkannt sehen wir einerseits die Succession von Vater auf Sohn, anerkannt in ihrem ganzen Umfange für Würde und Gut; aufrecht bleibt andererseits das Neffenrecht, auch dieses in seinem ganzen Umfange; nur zu einer Concession an das Paternitätsprincip sieht es sich genöthigt, und auch diese weiss es um ihre praktische Bedeutung zu bringen. Stets bereit sind ja die Mütter, durch freiwillige Hingabe zur Erdrosselung den verlangten Beweis legitimer Geburt ihrer Söhne zu erbringen oder durch Stellvertretung ihn zu leisten, wenn irgend ein zufälliger Umstand hindernd in den Weg treten sollte. Ungeschmälert bleibt also das Vasu neben der Sohnessuccession stehn, ungeschmälert in seiner despotischen Allgewalt. Das Liebesprincip der Maternität hat es ins Leben gerufen. Die Entschlossenheit derselben Maternität hält es aufrecht. Dem Fluche wie der Wohlthat dient das Muttergefühl mit gleicher Selbstaufopferung.

In seinen Hauptzügen vollendet steht jetzt das Bild des polynesischen Vasu vor uns. Der Umfang, zu welchem in ihm der Missbrauch des Schwestersohnsverhältnisses entwickelt erscheint, lässt die Straflosigkeit des Kalmück'schen Allerweltsneffen weit zurück. Für die Erklärung des Nepos luxuriosus aus Nepos sororis filius ist damit eine zweite Rechtfertigung und zwar, wie ich Ihnen am Schluss des ersten Briefes bemerkte, eine solche gefunden, die jeden Zweifel an der Richtigkeit meiner Ableitung hebt.

Auf einen weitern Gewinn habe ich kaum nöthig Sie aufmerksam zu machen. Durch sichern Rückschluss erlangen wir die Gewissheit nicht allein darüber, dass das etruscische Volk

der Reihe der Schwestersohnsvölker angehört — eine geschichtliche Thatsache, welche in meiner Untersuchung über die Maternitätsgrundlage der etruscischen Familie, im Anhang zu der „Sage von Tanaquil", Heidelberg 1870, ohnehin schon längst ihre Begründung erhalten hat, — sondern insbesondere über die Ausdehnung, welche Etrurien dem Schwestersohnsrechte brachte. Sie wird jener, welche wir in dem Allerwelts-Neffen der Kalmücken und nochmals in dem privaten Vasu der Polynesier erkannten, nicht viel nachgegeben haben. Dafür spricht in erster Linie der Sprachgebrauch. Denn ohne die weitverbreitete Sitte maassloser Ausbeutung der Oheime durch die Schwestersöhne konnte nepos sororis filius nie zu nepos luxuriosus homo sich umgestalten; — überdiess aber alles, was wir von den Sitten und dem Charakter der Etruscer wissen. Dasselbe Geschlecht, welches dem Sprachgebrauche Entstehung gab, besass auch die damit bezeichnete moralische Ausartung in sprichwörtlich gewordener Steigerung. Wo ist die nepotalis mensa heimischer als in der Wohnung des obesus Etruscus, wo das Prassen des ganeo und heluo grösser als bei dem Volke, das die widrigsten Folgen der Schwelgerei auf den Schmuckgefässen seiner Prunksäle darstellt, wo die Leidenschaft des Würfelspiels, des Begleiters der Gelage, eingewurzelter als in dem Lande, das einen seiner Fürsten beim Empfange der römischen Gesandtschaft am Spieltische, tesserarum prospero iactu entzückt, uns zeigt? (Livius IV, 17.) Gewiss, von einem solchen Volke lässt Mässigung im Gebrauch verwandtschaftlicher Rechte sich nicht erwarten. Mögen Sie die Berechtigung dieses Schlusses in Zweifel ziehn: das Resultat meiner vergleichenden Untersuchung bleibt nicht minder gesichert. Gelöst ist das Sprachräthsel, das ich mir vorlegte. Vom Standpunkte der römischen Familie aus versuchte Festus eine Erklärung des Nepos luxuriosus homo und gerieth auf Irrwege; vom Standpunkte jenes ältern Socialzustandes, in dessen Anlage noch lebende, aber zurückgebliebene Stämme der Erde uns einen Blick eröffnen, gelangt meine Studie zum Ziele. An Nepos, den Schwestersohn, nicht an Nepos, den Enkel, schliesst der tuscische Nepos luxuriosus homo sich an. Geben Sie, werther Freund, diesem Resultate

Ihre Beistimmung, so ist für meine folgende Untersuchung, die Geschichte des Wortes Nepos, ein fester Ausgangspunkt gefunden.

XLV.

Tener pampinus cum excrevit nepotibus orbandus est.

Diese Worte Columella's IV, 29 zeigen den Verwandtschaftsnamen Nepos in einer neuen Anwendung. Zwei Bedeutungen sind uns bereits bekannt: Nepos der Enkel und Nepos der Taugenichts. Eine dritte reiht sich an. Nepotes nennt der Weinbauer jene Auswüchse der Rebschosse, welche dem Weinstocke einen Theil der Säfte entziehn und dadurch dessen Ertrag mindern. Besonders kräftige Stämme belasten wohl auch die nepotes mit Trauben (III, 6); in der Mehrzahl aber werden sie durch diese Schmarotzer in ihrer Entwicklung gehemmt, müssen darum, wie die Titelworte lehren, sorgfätig von denselben gesäubert werden. An welche der beiden Bedeutungen schliesst diese dritte sich an? Geht die Sprache in ihrer Ideenentwicklung von dem Verwandtschaftsworte Nepos, der Enkel, aus, oder liegt Nepos, der Taugenichts, dem Bilde zu Grunde? Forcellini denkt an die erstere Verbindung. Enkel der Rebe sind ihm die schädlichen Auswüchse der Zweige, Enkel im strengrechtlichen Sinne; denn selbst die Abstammung im zweiten Grade glaubt er nachweisen zu können. Was sagen Sie, werther Freund, zu dieser Erklärung? Ich meinerseits halte sie für ebenso verfehlt wie jene des Festus, der in gleicher Weise Nepos luxuriosus homo von Nepos, dem Enkel, abzuleiten versucht. In der That, wie kann der Winzer in den Wucherschossen Enkel des Rebstocks erkennen? Sind denn die Nachkommen dem Gedeihen des Stammes schädlich und darum zu vertilgen? Gewiss, den bäuerlichen Kreisen, in welchen der Sprachgebrauch seine Entstehung nahm, denselben, die zur Bezeichnung ähnlicher Para-

siten des Ausdrucks furunculus, also eines Tadelworts sich bedienten (IV, 24, p. 180 Ed. Bip.), kann ein so verfehlter Vergleich nicht zur Last gelegt werden. Was bleibt übrig? Nichts als der Anschluss der Winzersprache an den von den Tuscern übernommenen Volksausdruck nepos luxuriosus homo. Mit einem Scheltworte werden die Auswüchse belegt, die dem Messer verfallen. Was der Taugenichts der Familie, das ist der Wucherzweig dem Weinstock, der eine wie der andere Vergeuder des Stammgutes, ein Parasite, der nicht geduldet werden darf. Die Wahl zwischen dieser Erklärung und der von Forcellini vertretenen verursacht keine Qual. Sie auferlegt sich. Ein einheitlicher Gedankengang ist nun hergestellt. Nepos, das saftraubende Rebschoss, geht auf nepos, den Verschwender, dieser auf nepos, den Schwestersohn, zurück. In Etruriens Maternitäts-Prinzip liegt die Wurzel einer Sinnesentwicklung, die Rom bei sich einbürgerte, der italienische Landmann dann in seine Winzersprache übertrug. Erhalten haben sich nur die beiden letzten der drei Wortbedeutungen. Die grundlegende ist untergegangen. Rom verwandelte die Schwestersohnsfamilie in die väterliche, den nepos ex sorore in den nepos ex filio vel filia. Lassen Sie uns diese Umbildung des Verwandtschaftswortes zum Gegenstand einer besondern Betrachtung machen. Sie ist wichtig genug, um uns länger zu beschäftigen als die claviculi ac nepotes der Bücher des Columella, von welchen ich Sie heute unterhalten habe.

XLVI.

Geschichte des Verwandtschaftswortes Nepos.

Unter den Räthseln, welche die römische Verwandtschaftsterminologie vorlegt, ist der Mangel eines Correlats zu avunculus das quälendste. Den Mutterbruder redet das Schwesterkind mit einem nomen speciale an, jenem dagegen steht diesem

gegenüber kein entsprechendes zu Gebote. Ursprünglich kann diese Einseitigkeit nicht sein, sie muss auf der Zertrümmerung eines Familienzustandes beruhen, dessen Verwandtschaftsbetrachtung von jener der spätern Periode verschieden war. Welches ist dieses ältere Familiensystem? Welches das nomen speciale, dessen es sich bediente? Welcher Art die Umgestaltung der Verwandtschaftsbetrachtung, die dem einen Gliede des zweiseitigen Verhältnisses die Sonderbenennung entzog, dem andern sie erhielt? Lassen Sie uns heute die Beantwortung dieser Fragen versuchen.

Welches ist das Familienrecht, das dem Verwandtschaftsverhältniss von Mutterbruder und Schwestersohn die zur Bildung von Specialnamen erforderliche Bedeutung sicherte? Wir kennen es längst. Es ist jenes auf den Principat der Mütterlichkeit gegründete, mit welchem die menschliche Cultur überall ihren ersten grossen Fortschritt vollbringt. In diesem Gesellschaftszustande kennt das Kind keinen Vater, sondern nur die Mutter und den Mutterbruder, der Mutterbruder keine Gattin und keinen Sohn, sondern nur eine Schwester und den Schwestersohn, in ihm also sind die Voraussetzungen gegeben, welche die sprachliche Auszeichnung der durch die Maternität des Schwesterthums vermittelten Blutsgemeinschaft rechtfertigen. Weicht dieser Gesellschaftszustand einem andern entwickelteren, wird der Mutterbruder durch den Vater, der Schwestersohn durch den Vatersohn in den Hintergrund gedrängt, so mögen die alten nomina specialia fortbestehn und als terminologischer Reichthum noch immer willkommen sein; entstehen können sie nicht mehr, mit der Bedeutung des Blutbandes verliert sich das Bedürfniss, das sie ins Leben rief.

Von den beiden Sondernamen, deren die älteste Verwandtschaftsbetrachtung sich bediente, hat nur der eine, avunculus, sich erhalten. Welches war der andere, die Bezeichnung des Schwestersohns? Die Juristen der classischen Zeit geben hierauf keine Antwort. Sie begnügen sich die Anomalie hervorzuheben, unterlassen es nach dem Grunde zu forschen. Paulus in Fr. 10 § 14 D. De gradibus cognationis et nominibus eorum bekennt offen: illud notandum est, non quemadmodum patris matrisque

fratres et sorores patrui amitae avunculi materterae dicuntur, ita fratris sororisque filios filias nomen speciale cognationis habere, sed ita demonstrari: fratris sororisque filios filias. Wir gelangen heute weiter. Avunculus hatte ursprünglich ein eigenes, nicht descriptives Correlat. Bevor nepos die Bedeutung „Enkel" annahm, war es nomen speciale für „Schwestersohn". In dieser Bedeutung kannte Etrurien das Wort. Beweis jener nepos homo luxuriosus, mit dem wir uns früher beschäftigten. Denn dieser nepos kann nur aus nepos dem Schwestersohne hervorgegangen sein. Aus Roms eigener Vorzeit ist uns kein Beispiel überliefert. Aber in dem Sororium tigillum besitzen wir einen Ueberrest jener Bruder- und Schwesterfamilie, die noch keinen Vater, mithin keinen Enkel, sondern nur einen Mutterbruder, mithin allein den Schwestersohn kannte, folgeweise das Verwandtschaftswort nepos nur für diesen zu verwenden wusste. Dritte Frage: Welcher Art ist die Umgestaltung der Verwandtschaftsbetrachtung, die dem einen Gliede des zweiseitigen Verhältnisses die Sonderbenennung entzog, dem anderen sie erhielt? Ich antworte: Die Verdrängung der mütterlichen durch die väterliche Familie überträgt die Nachfolge von der collateralen Linie auf die directe. Diesem Wechsel folgt das Wort. Wird die Fortpflanzung durch den Schwesterleib vermittelt, so sind die Schwesterkinder nepotes; geht sie von dem Erzeuger aus, dann die Kindeskinder. Wo die Descendenz da nepos. Von einem Wechsel der Bedeutung kann also nicht gesprochen werden; was sich verändert ist die Verwandtschaftsbetrachtung. Aus dieser Ideenfolge erklärt sich die Stelle, welche die neue Descendenzordnung dem alten Ausdruck anweist. Dem Enkelsverhältniss, nicht dem Sohne, wie wir erwarten, wird nepos verbunden. Früher Schwestersohn des avunculus, jetzt Enkel des avus. Warum? Ich antworte: Sororis filius tertius ab avunculo, daher jetzt nepos tertius ab avo. Die alte Zahl bestimmt die neue. Nepos des Vatersystems ist dem Schwestersohne nepos nachgebildet.

Beantwortet sind die drei Fragen, welche der trümmerhafte Zustand der römischen Terminologie zunächst anregte. Andere treten jetzt in den Vordergrund. Liess der Mangel eines Corre-

lats zu avunculus sich ertragen? Wenn nicht, was geschah, ihn weniger fühlbar zu machen? Zwei Sprachgebiete sind zu trennen. Verschieden lautet die Antwort, je nachdem wir das Bedürfniss des Rechtslebens oder jenes des täglichen Umgangs ins Auge fassen. Die juristische auf das väterliche Familiensystem gegründete Terminologie konnte ein neues nomen speciale an der Stelle des verlorenen leicht entbehren. War doch das Verhältniss des Mutterbruders zu dem Schwestersohne jener rechtlichen Bedeutung, die es zur Zeit der Mutter-Familie besass, entkleidet, die descriptive Verwandtschaftsbezeichnung sororis filius daher genügend. In der That kehrte nepos aus der neuen Verbindung mit avus nie wieder zu der alten mit avunculus zurück.

Andere Forderungen stellte die tägliche Umgangssprache. Schmerzlich musste sie die Lücke empfinden, welche der Verlust des Correlats nepos zurückliess. Zu tief wurzelte das überlieferte Ansehen des Avunculats in dem Volksgeiste, als dass es der staatlichen Rechtsdoctrin ganz hätte weichen können. Wie war diesem Bedürfnisse zu genügen? Zwei Wege standen offen. Man konnte nepos seinem alten Correlate avunculus zurückgeben oder ein neues nomen speciale zur Geltung bringen. Wir finden in der That das eine wie das andere dieser Auskunftsmittel benützt. Beschäftigen wir uns zuerst mit der neuen Sonderbenennung. Erhalten ist sie in dem von Usener herausgegebenen Berner Scholiasten zu Lucan's Pharsalia. Der Dichter schildert die nächtliche Zusammenkunft des jungen Brutus mit seinem avunculus Cato. Wem hätte er in der verhängnissvollen Lage der Dinge mit grösserm Vertrauen sich nähern können als dem Bruder seiner Mutter Servilia? Cognatus ist das Wort, dessen Lucan zur Bezeichnung ihres Verwandtschaftsbandes sich bedient. Atria cognati pulsat non ampla Catonis (II, 238). Hiezu bemerkt der Scholiast: Cognatos dicimus filios sororum. Wenig Worte, aber lehrreich. Sie beweisen, dass der Dichter cognatus nicht willkürlich gebraucht, vielmehr einer Redeweise des Volkes sich anschliesst. Sie führen aber noch zu einem weiteren Schlusse. Der juristische Sprachgebrauch giebt nämlich dem Worte eine umfassendere Bedeutung. Cognati

sind nach Gaius III, 24 alle per feminini sexus personas necessitudine coniuncti, also sämtliche durch den gebärenden Leib blutsverbundene Personen, der ganze Verwandtenkreis des ältesten natürlichen Systems. Enger begrenzt das Volk die cognatio. Nicht jede necessitudo per feminini sexus personas, sondern nur die per sorores rechtfertigt die Anwendung des Ausdrucks. Das innigste Blutband, dasjenige, welches die Urzeit mit den weitesten, ja mit unbegrenzten Ansprüchen ausstattete, wird von neuem durch eine besondere Benennung ausgezeichnet. Endlich ist eine dritte Thatsache ausser Zweifel gesetzt. Einerseits gebraucht Lucan cognatus von dem Mutterbruder, andererseits heissen nach dem Scholiasten cognati die Schwestersöhne. Der Ausdruck hat also wechselseitige Geltung, er bezeichnet das Verwandtschaftsband als solches, nicht eines seiner beiden Glieder. Gebraucht man ihn, wie der Scholiast bemerkt, zunächst für die Schwestersöhne, so hat diess seinen Grund darin, dass die Terminologie nur hier eine Lücke darbot, nicht auf der Seite des Mutterbruders, der seinen alten Namen avunculus nie verlor.

So viel über die neue Sonderbenennung. Die Rückkehr zu der alten fällt in dieselben Zeitläufe, welchen die von Lucan erzählten Ereignisse angehören. Die Gründung des Kaiserthums bildet den Wendepnnkt, das Verwandtschaftsverhältniss Caesar's und Octavian's die Veranlassung des Umschwungs. Mit dem Uebergang der Macht auf die Schwesternachkommenschaft erlangte das Verhältniss avunculus-nepos eine politische Bedeutung, in welcher das alte Neffenrecht wieder zu erstehen schien. Die Schriftsteller des Kaiserthums gebrauchen daher nepos von neuem für Schwestersohn. Sämtliche Stellen, die diesen Sinn ergeben, beziehen sich auf kaiserliche Familien. Für andere Fälle wird die descriptive Form sororis filii vel filiae zur Anwendung gebracht. Lassen Sie uns die einzelnen Beispiele durchgehen. Im Leben Caesar's nennt Sueton die drei von Caesar zu Erben eingesetzten Männer Octavius, Pinarius und Pedius sororum nepotes. Die beiden letztgenannten sind Söhne der Julia, der Schwester Caesar's, Octavius dagegen hat Atia, der Julia Tochter, zur Mutter. Für sich allein also könnte

Octavius auch im juristischen Sinne sororis nepos, Schwesterenkel, genannt werden. Den beiden Miterben an die Seite gestellt heisst jedoch auch er gleich ihnen Neffe von Schwesterseite. Ohne Bedenken schreibt daher Eutropius VII, 1: Augustus Caesaris nepos, nach Eutropius Gregorius Turonensis Hist. Francorum I, 8: Octavianus Julii Caesaris nepos, quem Augustum vocant; entsprechend Sueton im Leben des Augustus VII: Caesar Augusti avunculus maior. Hier liegt die alte Correlation avunculus-nepos in ihrer Vollständigkeit vor. — Ein zweites Beispiel liefert Spartian im Leben des Hadrian C. II. Sabina, der Matidia Tochter, Enkelin der Marciana, der Schwester Traian's, heisst neptis per sororem Traiani. Drittes Beispiel. Orosius VII, 28: Licinius Licini Augusti filius, Constantini ex sorore Constantia nepos. — Wenn in diesen Stellen nepos durch den Zusatz per sororem oder ex sorore erläutert wird, so geschieht diess, um einem Missverständniss vorzubeugen, das der feststehende Sinn des Worts in der juristischen Terminologie nahe legte. Die Doppelverwendung verliert dadurch Nichts von ihrer Gewissheit. — Wichtig ist endlich eine Grabschrift aus der Zeit Galliens bei Reinesius, Classis VIII num. 37. In dieser nennt sich ein eques singularis, Septimius Justus, avunculus des Septimius Victor, seines nepos. Die alte Correlation avunculus-nepos liegt hier in ihren beiden Gliedern vor. Sie war also der Volkssprache noch immer geläufig.

Nicht überflüssig dürfte es sein, auf eine Reihe von Stellen aufmerksam zu machen, welche den mitgetheilten sich anzuschliessen scheinen, dennoch aber von ihnen zu sondern sind. Wenn Velleius LIX schreibt: Caium Octavium nepotem sororis suae, und Epitome Livii CXVI: C. Octavius sororis nepos, so steht nepos für Enkel, sororis nepos für Enkel der Schwester. August ist in der That der Julia Enkel, ὁ τῆς ἀδελφῆς ἔγγονος nach dem Ausdruck des Cassius Dio XLIII p. 243. Das Gleiche gilt von Sueton im Leben Caesar's XXVII, wo Octavia, des Marcellus Gattin, neptis sororis suae (i. e. Caesaris) heisst. Denn diese Octavia ist Enkelin der Schwester Caesar's, wie Augustus Enkel derselben. — Von dem durch Augustus nach Massilia verbannten L. Antonius schreibt Tacitus Ann. IV, 44:

Adolescentulum sororis nepotem seposuit Augustus. Schwester des Augustus ist Octavia, diese Mutter der Marcella, Marcella Mutter des L. Antonius, der also sororis Augusti nepos im juristischen Sinne genannt wird. — Endlich Quinctilian im Prooemium des IV. Buchs: Mihi Domitianus Augustus sororis suae nepotum delegavit curam. Gemeint sind Flavius Sabinus und Flavius Clemens, die Söhne der Flavia Domitilla, der Tochter der Schwester Domitian's, die denselben Namen trug. — Keine dieser Stellen darf also zum Beweise der Gleichung Nepos-Schwestersohn gebraucht werden. Dennoch kann ich den Gedanken nicht fernhalten, dass die in ihnen vorliegende Betonung der Abstammung von Kaisersschwestern in dem Ansehen wurzelt, welches die Kaiserzeit diesem Blutnexus in erhöhtem Grade zuerkannte.

Die Latinität des Mittelalters macht von der alten Correlation nepos-avunculus reichlichen Gebrauch. Unter andern schreibt Beda Venerabilis, der seine Historia ecclesiastica gentis Anglorum im J. 731 n. Chr. vollendete, zu wiederholten Malen nepos ex sorore. So II, 3: Sabertus, nepos Ethelberti ex sorore Ritula, III, 6: Oswaldus rex, nepos Edwini regis ex sorore Acha. Ferner Johannes Sarisberiensis Ep. LXXXIX: Ricardus cognatus Wilemti de Saccavilla et nepos, sicut sororis filium vulgus nepotem dicere consuevit. Weitere Beispiele bei L. Dargun in der trefflichen Schrift: Mutterrecht und Raubehe im german. Recht und Leben (1883), S. 57 No. 7 S. 55 aus dem lateinischen Gedicht Walthari und Hildegund. Endlich Lex Salica I, 44, 5 (nach dem Texte Waitz), welche nepos in gleicher Weise als Correlat zu avunculus gebraucht. — Unsere Lexicographie pflegt diese Wortanwendung als eine der Volkssprache verzeihliche Anomalie zu betrachten. Der geschichtliche Standpunkt dagegen erkennt in ihr die Rückkehr zu dem ursprünglichen, von der juristischen Terminologie des Vatersystems nie in Vergessenheit gebrachten Sinne der alten Mutterfamilie.

Dem nepos ex sorore ist nepos ex fratre nachgebildet. Plautus gebraucht dafür die descriptive Bezeichnung Mei fratris filius. Anders die Schriftsteller des untergehenden römischen Reichs. So schreibt der Dichter Venantius Fortunatus um

565 n. Chr. in Carmen VI, 4: Non cecidit patruus, dum stat in urbe nepos, und gleicher Weise lässt dessen Zeitgenosse Gregorius Turonensis Hist. Francor. V, 17; VIII, 13 den König Gunthram seinen Bruderssohn Childebert nepos meus nennen. — Diese Ausdehnung auf die Brudersseite hat einer zweiten Erweiterung den Weg gebahnt. Nepos wird zur Bezeichnung des Verwandtschaftsbandes, das Bruders- und Schwesterkinder miteinander eint. Du Cange giebt hierfür zwei Beispiele, das eine aus den Annales Metenses zum Jahre 898. In beiden Stellen ist es der an Alter und Ansehn Ueberragende, der sich gegenüber seinem jüngern Vetter des Wortes nepos bedient. Zuletzt bleibt die Blutsverwandtschaft ganz unbeachtet. In corrumpierter Form wird nepos schliesslich eine Ehrenanrede, durch welche der Gebieter seinen Untergebenen als lieben Verwandten auszeichnet. Janssen, Frankfurts Reichscorrespondenz I, 298 (nach Grimm's Deutschem Wörterbuch s. v. Neffe) bietet eine Analogie: Imperator (Sigmund) episcopum (Trevirensem) in literis salutat: unserm liber Neven, quasi dicat: dilecto patri nostro. — So weit diese letzten Phasen der Wortanwendung von der alten Correlation avunculus-nepos sich entfernen: in einem Punkte theilen sie mit ihr dieselbe Natur. Sie bleiben alle auf die collaterale Verwandtschaft beschränkt. Nepos der spätesten Zeit ist, gleich nepos der alten Mutterfamilie, eine durch das Geschwisterverhältniss vermittelte Blutsgemeinschaft. Unzerstörbarkeit haftet an dem Urgedanken.

Die bisherige Untersuchung ermittelte die verschiedenen Bedeutungen des römischen nepos und deren genetischen Zusammenhang. Werfen wir jetzt einen Blick auf die entsprechenden Sprachbildungen der übrigen Zweige des arischen Volksstammes. Ueberall findet sich das Wort, überall dient es zur Bezeichnung eines verwandtschaftlichen Zusammenhangs, überall beschränkt es diesen Zusammenhang auf das Verhältniss älterer zu nachfolgeuden Generationen. Reicht die Uebereinstimmung noch weiter? Sind auch die speciellen Ausprägungen des generellen Verwandtschaftsgedankens dieselben? Die Gesetzmässigkeit der Entwicklung, welche wir in dem Anschluss des römischen nepos an die Umgestaltung der menschlichen Familie wahr-

nahmen, lässt diess von vorne herein erwarten. Gewissheit bringt die Umschau auf den einzelnen Sprachgebieten. Jede der successiven Bedeutungen, die wir ermittelten, findet in einem Zweige der indogermanischen Sprachfamilie ihre Vertretung. Ich beginne mit der ursprünglichen Correlation nepos-avunculus. Diese liegt in dem Irischen vor. Niae, genitiv Niath gilt für sororis filius, daneben für soror selbst (Curtius, Grundzüge N° 342 nach Zeuss). Das angelsächsische Epos Beovulf schliesst sich an. In Vers 882 nennt es Sigmund und Fitela, Oheim und Schwestersohn „Eam his nefan". Dasselbe Gedicht lässt das hohe Ansehn des Avunculats überall hervortreten (Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte S. 62). — Die Ausdehnung des Wortsinns auf den Bruderssohn zeigt sich in dem cymrischen Ney, Nei, Plural Neyeynt, Neyeint und in dem Kirchen-Slavischen Netij. Jenes wie dieses steht sowohl für fratris als für sororis filius (Curtius a. a. O.). Ebenso Finnisch Nepää nach Morgan, Systems p. 60. — In dem heutigen Neuhochdeutschen hat dieselbe Duplicität sich festgesetzt. Neffe und Nichte gelten ununterschieden für Bruders- und Schwestersohn oder Tochter. Die Verbindung mit der collateralen Verwandtschaft wird durch den Gegensatz zu Enkel, Enkelin der geraden Linie gegen jeden Versuch einer Grenzverletzung sichergestellt. — Der nächste Schritt liegt in der Ausdehnung unseres Wortes auf das Verhältniss der Bruders- und Schwester-, überhaupt aller Geschwisterkinder untereinander. Diese Erweiterung zeigt das holländische Neef nach Deeke, Die deutschen Verwandtschaftsnamen 1870, S. 115, dieselbe das griechische *Ανεψ-ιός*. Jedes Kind einer aus Brüdern, Schwestern oder aus beiden zusammengesetzten Geschwisterschaar nennt des andern Kind *ἀνεψιός*. *Ἀνεψιοί, ἀντανεψιοί* sind die Geschwisterkinder unter einander, *ἐξανεψιοί* deren Nachkommen, *ἀνεψιότης* ist das Verwandtschaftsverhältniss selbst. (Eustath. zu Ilias XIV, 118 nach einer ältern Schrift über *ὀνόματα συγγενικά*. Demosthenes in Macartatum § 57 mit Koehler im Hermes 1867, S. 27 ff. Philippi, Der Areopag und die Epheten 1874 im Anhang S. 335 ff.) So weit dieses Verwandtschaftsband von dem ursprünglichen Neffenthum, dem nepos sororis filius, sich entfernt:

565 n. Chr. in [illegible] Ursprung dem Worte zieht, urbe nepos [illegible] Abneigung gegen den Uebergorius T[illegible]enbart sich in den Bedeutungen, Gunthr[illegible] seinem Nefi und seiner Nift leiht. Diese [illegible] dieses für Schwester. — Für den Ueberweit[illegible] der Nachkommenschaft lässt zuerst Ve[illegible] anführen. Wo Napat, Nebenform Naptar, e[illegible] Napti als nomen speciale gebraucht wird, bezeichnet [illegible] „Urenkel", wo Napti „Tochter". (Kuhn, Zur [illegible]geschichte der Indo-Germanischen Völker in Weber's [illegible] Studien I, 326. Jahrgang 1850. Benfey in Orient [illegible] I, 231—238. G. Curtius, Grundzüge a. a. O.) [illegible] kömmt das Alt-Persische. In der grossen Inschrift von Behistun nennt sich Darius Sohn des Vistâçpa und „Arsamahyâ napâ" d. h. Enkel des Arsâma. — Der ältere deutsche und englische Gebrauch ruht auf dem Einfluss des römischen, darf daher nicht als Originalbildung betrachtet werden. Mose I, 21, 23 lautet nach Luther: „so schwere mir nu bei Gott, das du mir noch meinen Kindern noch meinen Neffen kein Untrewe erzeigen wollest." Mose I, 32, 2 und 14: „Esau nam die Tochter des Asca, die Neffe Zibeons." Richter XII, 14: „der hat vierzig Söhne und dreissig Neffen." Erster Timotheus V, 4: „So aber eine Widwe Kinder oder Neffen hat." (Lexer in Grimm's Deutschem Wörterbuche v. Neffe.) Alle diese Stellen gebrauchen Neffe für Enkel. Gleichem Schicksal ist das englische Nephew, Niece anheimgefallen. In der Bibelübersetzung des Königs James (1611) steht es sowohl für Enkel, als für Neffe, das Correlat eam in König Alfred's Orosius ebenso häufig für Grossvater als für Oheim. (Holm's Ausgabe pp. 297, 384, 497.) Noch Shakespeare nennt in seinem letzten Willen seine Enkelin Susanna Hall „his niece". (Morgan's Systems of consanguinity p. 32.) Heute ist diese Anwendung des Wortes auf die gerade Linie weggefallen, die frühere schon in dem Althochdeutschen Nefo vorliegende collaterale wieder die allein geltende. Der römische nepos hat aufgehört bestimmend einzuwirken. —

Die Unterscheidung der beiden Stufen, in welchen die Entwicklung der menschlichen Familie sich vollzieht, hat meine

Untersuchung geleitet. Lassen Sie mich nun an einem Beispiele zeigen, wie hilflos jede Forschung, die diesen historischen Standpunkt verkennt, ihrer Aufgabe gegenübersteht. Die neuern Erklärungsversuche des Wortes ἀνεψιός nehmen die Correlation nepos-avus, also die Bedeutung „Enkel", zum Ausgangspunkte. Wie könnten sie anders? Nur diese ist geläufig. Alle übersetzen daher „Mitenkel" und erläutern ἀ-νεψ-ιός durch quasi con-nepot-ius. So Ebel, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung I, 293, Max Müller, Oxford Essays p. 51, G. Curtius, Grundzüge 1873, S. 267. Dass kein Verwandtschaftssystem von einem „Mitenkel" etwas weiss, dass dieser Begriff überhaupt zu den Ungeheuerlichkeiten gehört und ein grösseres Räthsel enthält als ἀνεψιός selbst, das es erklären soll, bleibt unbeachtet. Wo liegt also der Schlüssel? Nirgends anders als in der älteren Correlation nepos-avunculus. Ἀνεψιός gehört jener Urzeit, die noch keine andere Descendenz als die mütterliche, keine andere Familie als die durch den Schwesterleib begründete kannte. Anfänglich bezeichnet es daher das Verwandtschaftsverhältniss, das die Kinder von Geschwistern verschiedenes Geschlechts unter einander verbindet. Nach der Ersetzung der Mutterbruder- durch die Vaterfamilie erhält es eine, der neuen Verwandtschaftsgrundlage entsprechende erweiterte Bedeutung. Es wird jetzt auf die Kinder von Geschwistern gleichen Geschlechts, also zweier Schwestern oder zweier Brüder, ausgedehnt. Die Voraussetzung des nepos-Begriffs, das Nebeneinander von Bruder und Schwester, ist mit der neuen Familiengestaltung in Vergessenheit gerathen. — Woher das Alpha copulativum? Ich antworte: seine Anwendung verdankt es der Innigkeit, welche die mütterlichen Verwandtschaften der Urzeit auszeichnet, also demselben Motiv, das zur Verstärkung des Grundwortes soboles durch con in con-sob-(o)rini bestimmte. — Eine Analogie bietet ἀ-δελφός. Seinem Ursprunge nach gehört auch dieses Wort in die Zeit der Mutterfamilie. Es beschränkt sich anfänglich auf das uterine Geschwisterthum, denn δελφύς, nach Hesychius δολφός, bedeutet μήτρα, die Gebärmutter. In der Innigkeit, welche die Gemeinschaft der μήτρα erzeugt, hat das copulative Alpha seinen Ursprung. Dem so gebildeten ἀδελφός bringt die Zeit der Pa-

ternität eine erweiterte Geltung. Ererbt, nicht erschaffen hat diese spätere Periode das Verwandtschaftswort. — Was endlich die derivative Bildung *ἀ-νεψ-ι-ος* betrifft, so führt auch sie auf das Schwestersohnsverhältniss der ersten Mutterfamilie, also auf die Correlation avunculus-nepos zurück. Das Wort bedeutet nicht, wie Benfey, Orient und Occident I, 231—238 erklärt, „Spross des neps" d. h. des nepos, vielmehr „schwestersohnlich", d. h. im Schwestersohnsverhältniss stehend, zuerst zu den Kindern von Geschwistern verschiedenen, dann auch zu jenen von Geschwistern gleichen Geschlechts. — Wir sehen, wer sicher gehen will, muss Vertrautheit mit den Begriffen der älteren Familienstufe, mit der Correlation avunculus-nepos, der einzigen, die sie bietet, suchen und erwerben. Nehmen wir die Anschauungen der entwickelten Vaterfamilie, die Correlation avus-nepos zum Ausgangspunkte, so fördern wir nichts als Ungeheuerlichkeiten zu Tage, wie deren eine in der Gleichung *Ἀνεψιός* = Mitenkel uns vorliegt.

XLVII.

Die Verwandtschaftswörter Avus, Avunculus.

Viel Räthselhaftes hängt an diesen Ausdrücken. Wer nachdenkt, gelangt von einer Frage zur andern. Wie geht es zu, dass ein und dasselbe Wort zur Bezeichnung einer collateralen und einer geradlinigen Verwandtschaft in Gebrauch kommen konnte? Ist nicht auch das auffallend, dass die Beschränkung von avunculus auf die Mutterseite für avus wegfällt, dass wir also neben matris frater avunculus nicht nur maternus avus, sondern auch avus paternus finden? Soll eine successive Ausdehnung des Wortsinns angenommen werden, wo liegt der Ausgang, wo das Ende der Entwicklung? Was veranlasste die Diminutivbildung avunculus, was ihre schliessliche Bedeutungslosigkeit? Einen sichern Ausgangspunkt für die Beantwortung

dieser Fragen bietet die Geschichte des Wortes nepos. Ist doch die Entwicklung des einen Gliedes der Verwandtschaftscorrelation nothwendig auch die des andern. Folgen Sie den Schlüssen, welche ich aus diesem Grundsatze ableite. Unbestreitbar ist zunächst folgender: Kannte die ältere Familienorganisation nur einen nepos, den Schwestersohn, so kann dieselbe Entwicklungsstufe nur von einem avus, dem Mutterbruder, gewusst haben. Zwei Beobachtungen bringen dieser Schlussfolgerung erwünschte Bestätigung. Erstens: Die Diminutivform avunculus setzt das einfache avus voraus. Ist nun avunculus zu allen Zeiten mit dem Mutterthum verbunden geblieben, so kann diess Diminutiv nicht aus avus = Eltervater, sondern nur aus avus = Mutterbruder entstanden sein. — Zweitens: Dem Masculinum avus steht kein Femininum ava zur Seite. Warum? Weil in der Zeit, welche avus als Mutterbruder kannte, die Ehe als Fortpflanzungsprincip noch nicht anerkannt, folglich das Bedürfniss einer Feminin-Bildung nicht erwacht war. Ein solches enstand zuerst mit dem Siege der auf Paternität gegründeten Familie. Als nämlich avus aus der collateralen Linie in die gerade aufsteigende übertragen, „Ahn-Mutterbruder" in „Ahn-Eltervater" verwandelt wurde, konnte man der Nothwendigkeit, der Eltermutter einen Namen zu geben, nicht mehr sich entziehn. Belehrend ist das Verfahren, das man jetzt einschlug. Statt des Substantivum ava finden wir adjectivisch avia, „die grossmütterliche", also ein Eigenschaftswort, das von dem Substantiv avus abgeleitet ist, mithin dieses als die ursprünglich allein bekannte Form hinstellt, daher wiederum zu der ältesten Bedeutung „avus-Mutterbruder" zurückführt.

So viel zur Rechtfertigung meiner ersten Folgerung. Gesichert ist dadurch auch die zweite. Als die Durchführung des ehelichen Paternitätssystems nepos aus der Seitenlinie in die gerade Descendenz übertrug, folgte sein Correlat avus nach. Verwandelte sich der Schwestersohn-Neffe in Vaterssohn-Enkel, so ward aus „Ahn-Mutterbruder" „Ahn-Eltervater". Das Schicksal des einen Glieds der Correlation bedingt das des andern. Maassgebend bleibt diess Gesetz bis zum Abschluss der geschichtlichen Entwicklung. Wir finden zuletzt neben avus ma-

ternus avus paternus, entsprechend nepos ex filia neben nepos ex filio.

So weit gelangen wir mit Hilfe dessen, was über die Geschichte des Wortes nepos früher ermittelt wurde. Eine dritte Thatsache gewinnen wir auf anderem Wege. Der Uebergang des Wortes avus aus der Seiten- in die gerade Ascendenzlinie geschah nämlich so, dass dem Mutterbruder zunächst der Muttervater, in der Folge dann diesem letztern der Vatersvater an die Seite gesetzt wurde. Lassen Sie uns diesen für die Entwicklungsgeschichte der Verwandtschaftsbegriffe wichtigen Stufengang genauer betrachten.

Welches sind die Beweise für die Gleichung avus-Muttervater? In den Resten der römischen Literatur finden sich deren keine. Hier sind sie auch gar nicht zu erwarten. Denn lange vor der Zeit, in welche die erhaltenen Schriften zurückgehn, hatte die Ausdehnung von avus auf den Vatersvater sich vollzogen, die Unterscheidung avus paternus, avus maternus jene rein descriptive Bedeutung gewonnen, in welcher sie unsere Rechtsquellen gebrauchen. Wohl begegnet bei Seneca de beneficiis V, 19 eine Darstellung, welche an die einstige Beschränkung erinnert. Denn wenn hier verbunden wird: si patri do beneficium, et matri et avo et avunculo, et liberis et adfinibus et amicis et servis et patriae, so scheint das von matri und avunculo umschlossene avo nur dem mütterlichen Ahn gelten zu können, zumal der Vater allein genannt wird ohne patruus. Aber diese Stelle steht, so weit meine Kenntniss reicht, ganz vereinzelt da und vermag auch sonst die zu einem schlüssigen Beweise erforderliche feste Grundlage nicht zu bieten.

Befragen wir also die Griechen, welcher Auffassung ihre Sprache folge? Sie verweisen uns auf μητρῷος und berichten darüber Folgendes: Justiniani Instit. III, 6, § 3: Avunculus est frater matris, qui apud Graecos proprie μητρῷος et promiscue θεῖος dicitur. Neben dem adjectiven μητρῷος, „der mütterliche", ist die Substantivform μήτρως im Gebrauch. Für die Bedeutung „Mutterbruder" liegen folgende Beispiele vor. Herodot IV, 80: Octamasades liefert dem Sitalces seinen Mutterbruder aus. — Ilias II, 662: Tlepolemos tödtet den Licymnius, seines Vaters

φίλον μήτρωα. — Ilias XVI, 717: Apollo nimmt die Gestalt des Asius an, des Bruders der Hecabe, daher Hector's μήτρως. — Pindar. Nem. V, 43: μάτρως des Pytheas von Aegina. Boeckh. Explic. p. 400. — Istm. V, 59: ἀγλαοὶ παῖδές τε καὶ μάτρως. — Ebenso wird Nem. IV, 80 ausgelegt. Callicles heisst hier μάτρως des Timasarchus, nach der Bemerkung des Scholiasten zu Vers 129 avunculus. Boeckh. Schol. p. 458, Expl. p. 389. — Ungenau schreibt daher der Scholiast zu Ilias II, 671, Pindar nenne nicht die Brüder, sondern die Väter (γονέας) der Mütter μήτρωας. Nur so viel ist richtig, dass der Dichter die letztere Anwendung ebenfalls kennt. Sicher ist die Gleichung μήτρως = avus maternus, in Olymp. IX, 68, wo Locrus den Sohn der Protogeneia nach dem mütterlichen Ahne Opous nennt, sicher ferner in folgenden drei Stellen: Olymp. VI, 77. Nem. X, 37 und XI. 37, die unserer Aufmerksamkeit noch durch eine besondere Beziehung sich empfehlen. In allen dreien nämlich steigt Pindar zu den Geschlechtsanfängen der von ihm gefeierten Sieger hinauf, in allen dreien verbindet sich daher die prima origo gentis mit der Bedeutung des mütterlichen Adels, ja in den zwei ersten Stellen wird der Mutteradel überhaupt allein genannt, weil nach den Urideen kein anderer sich denken lässt (Mutterrecht. Verzeichniss u. d. W. Mutter). — Werthvoll ist die vorgelegte Zeugnisssammlung für die Frage, die uns beschäftigt, schon dadurch, dass sie μήτρως als Bezeichnung eben jener beiden durch die Mutter vermittelten Verwandtschaften nachweist, welche ich für das ursprüngliche avus der Römer in Anspruch nehme. Noch belehrender aber wird sie in Verbindung mit andern Stellen, die über das Zeitverhältniss beider Bedeutungen Aufschluss geben. „Zu beachten ist," sagt Eustath. zu Il. XVI, 717, „dass die Neuern μήτρως nicht wie Homer für den Mutterbruder, sondern für den Muttervater gebrauchen." Derselbe Eustath bemerkt in dem Scholion zu Ilias XIV, 118, die Bedeutung „Mutterbruder" sei ionischer Brauch, „Muttervater" Unregelmässigkeit. Er selbst nennt in seiner Darstellung der aetolischen Meleagersage zum neunten Gesang der Ilias die Söhne des Thestius μήτρωες Μελεάγρου, ὅ ἐστι θεῖοι πρὸς μητρός. — Welchen Gang die Entwicklung des Worts nahm lässt sich also

mit Sicherheit bestimmen. Erst Mutterbruder wurde *μήτρως* dann auch Muttervater. Die aus der Doppelanwendung entstehende Zweideutigkeit zu vermeiden wählte man die descriptiven Ausdrücke *μητράδελφος*, *μητροκασίγνητος*, oder erklärte durch *θεῖος πρὸς μητρός*. Die Gedankenentwicklung, welche nach meiner Auffassung die Verwandlung von „avus-Mutterbruder" in „avus-Muttervater" herbeiführte, findet also in dem griechischen *μήτρως* volle Bestätigung. Mögen die Worte selbst verschiedenen Grundansichten entspringen: der Gedanke, die beiden mütterlichen Verwandtschaften in einem Worte, mithin zu einem Begriffe zu verbinden und so von der väterlichen abzusondern, bleibt derselbe bei Griechen und Römern. Ja während die letzern einestheils durch Bildung der Diminutivform avunculus für Mutterbruder, andererseits durch Ausdehnung des avus — Muttervater auf die männlich zeugende Potenz ihn verdunkeln, bewahren ihm die Griechen bis zuletzt volle Erkennbarkeit. Nennen sie doch den Vatersvater mit eigenem nomen speciale *πάππος*, *πατρὸς ἐμοῖο πατήρ*, oder lakonisch *γεροντιάς* nach Eustath. zu XIV, 118.

Mit der Auffassung der classischen Völker stimmt die der barbarischen Welt überein. Gleichstellung der beiden auf das Ansehn der Maternität gegründeten, an ihm theilnehmenden Verwandtschaftsverhältnisse, avunculus und avus maternus, tritt auch hier in mehrern Aeusserungen hervor. Nach Munzinger's Ostafrikanischen Studien S. 527 benennen die Barea ihre Kinder am liebsten nach Mutterbruder und Muttervater. Bei dem gleichen Volke steht das Recht der Namengebung nur der Mutter zu, ihr, die das Leben gebar. — Letzteres findet sich ebenso bei den Mexicanern nach Bandelier, on the tenure of lands of the ancient Mexicans, in Peabody Museum II, 615; bei Bergvölkern des Kaukasus nach Sokolsky, Spuren alter Familienordnungen, in der Russischen Revue XII, 181; und bei den Germanen nach Dargun, Reste des Mutterrechts im germanischen Recht und Leben S. 58. — Nach der Ceylan'schen Chronik Mahavanço Kap. IX wird der Chitta Sohn Pandukabhayo genannt. Abhayo hiess sein Mutterbruder, Pandu sein mütterlicher Grossvater. —

Noch mehr Belehrung schöpfen wir aus den zwei nationalen Epopöen Alt-Indiens. Der Ramayana lässt Bharata von seinen Erziehern, dem mütterlichen Grossvater und dem mütterlichen Oheim, Abschied nehmen. Bei seiner Rückkehr wird er von der Mutter über die Gesundheit der beiden Personen, ihrer nächsten Blutsgenossen, befragt: „Ist dein Vater wohl? dein Ohm?“ (II, 16 bei Gorresio VI, 256 und öfer.) Man merke: Vater heisst hier der avus maternus. — An einer andern Stelle (II, 60) spricht Bharata zu dem Leichnam seines-Erzeugers: „Mein mütterlicher Ahn und mein mütterlicher Ohm lassen nach dinem Wohlsein fragen.“

Doch was bedeuten diese Einzelerscheinungen neben dem Reichthum, welchen die Sage von Suetaketu und Ashtavakra, dem Mutterbruder und Schwestersohne, uns bietet. Lesen Sie die Darstellung, welche der Mahabharat, diese grosse Mythenencyclopädie, in Vana-Parva Çl. 10,603 ff. (Fauche, Vol. III, 552—564) giebt. Später werden wir die Gedanken dieser Tradition in ihrem Zusammenhang besprechen. Giebt es doch unter allen Ueberlieferungen, welche den Untergang der mütterlichen, den Sieg der väterlichen Familie zum Gegenstande haben, keine, die über diese tiefgreifende Umgestaltung der menschlichen Socialordnung mehr oder auch nur gleich viel Licht verbreite. Heute lenke ich Ihre Aufmerksamkeit allein auf die Sagenzüge, welche die Zusammensetzung der ältesten vaterlosen Familie erkennen lassen. Nur gering an Zahl ist der Verwandtenkreis, in dem Ashtavakra die ersten zwölf Lebensjahre verbringt. Umgeben von der Mutter, dem Muttervater Uddalaka, dem Mutterbruder Suetaketu geniesst er das ungetrübte Glück der Kindheit. Zu der Mutter führt ihn das innigste Vertrauen, mit dem avunculus verbindet ihn die engste Seelengemeinschaft, liebende Umarmung (anka), die Zärtlichkeit des Erzeugers findet er bei dem avus maternus. Den Vater kennt er nicht. Als Vater gilt ihm Uddalaka, der avus maternus. Diess der Organismus der ältesten Familie, jener, in welcher Ashtavakra's Kindheitsjahre verfliessen. Wie verschieden von dem spätern, welchem der Sieg des Vaterrechts Entstehung giebt. In diesem erscheint Uddalaka nicht mehr, vor dem Vater Kahoda fällt er

in Vergessenheit. Ersetzt wird avus maternus durch pater. Nur dem avunculus bleibt das alte Ansehn auch neben dem Vater gewahrt. Im Vereine bestehn Ashtavakra und Suetaketu, Schwestersohn und mütterlicher Oheim, den schweren Kampf gegen den Vertreter der vaterlosen Familie, im Vereine führen sie die Paternität zum Siege, vereint endlich geniessen sie die Verehrung der Nachwelt. — So die Darstellung der Sage. In ihr findet der Entwicklungsgang des römischen Verwandtschaftsworts avus sein ganz entsprechendes Abbild. Ich sagte ja, ohne vermittelnde Uebergangsstufe könne die Verwandlung von avus-Mutterbruder in avus-Vatersvater nicht gedacht werden, diese Mittelstufe aber sei in avus-Muttervater gegeben und dadurch gerechtfertigt, dass trotz der Vertauschung der Seiten- mit der geraden Ascendenzlinie die Verknüpfung des Wortes mit dem Mutterthum, der hergebrachten Familienbasis, gewahrt bleibe. Eben diese Mittelstufe nun, deren Anerkennung ich fordere, wird uns in Ashtavakra's Verwandtenkreis vor Augen gestellt. Es ist nicht mehr jener älteste engste dreigliedrige Verein von Schwester, Bruder und Schwestersohn, in welchen wir eingeführt werden. Einen weitern Umfang hat die Familie genommen. Der primaeren Mutterverbindung mit dem avunculus Suetaketu ist die zweite mit dem avus maternus Uddalaka an die Seite getreten, der Knabe Ashtavakra durch diese zwiefache Behütung friedlichen Jugendgenusses gewiss: Lange Zeit vergeht — zwölf Saeclen meint der Mythus mit seinen zwölf Kindheitsjahren — ehe dem ersten Schritte der Entwicklung der zweite entscheidende, der Umsturz der mütterlichen Familiengrundlage selbst, folgen kann. Was ohne vorbereitende Stufe unerreichbar war, vollzieht sich jetzt, zwar auch jetzt nicht ohne schwere Kämpfe, doch ohne Zaudern und mit ganzem Erfolg. Auf die väterliche Ascendenz wird die frühere Bedeutung der mütterlichen übertragen. Uddalaka verschwindet, Kahoda tritt an dessen Stelle.

Die gleiche Ausdehnung der alten Mutterfamilie, wie in dem Ashtavakra-Mythus begegnet wieder in Manu's Vorschrift über die zu der Feier der Sraddha zuzuziehenden Personen. Fehlt es nämlich an Priestern der höchsten Auszeichnung, ist in Folge

dessen die Forderung des brahmanischen Gesetzes unerfüllbar, so soll das alte Herkommen vorbrahmanischen Ursprungs zur Anwendung kommen und stellvertretende subsidiäre Geltung erhalten. Welches ist dieses alte Herkommen? Manu III, 147 verordnet: „Wo solche gelehrte Priester nicht zu finden sind, da mag als subsidiäre Regel Folgendes beobachtet werden, was von allen rechtschaffenen Männern auch stets befolgt wird. (148) Beiziehn soll alsdann jeder seinen mütterlichen Grossvater, seinen mütterlichen Oheim, seinen Schwestersohn, den Vater seiner Frau, seinen Lehrer, den Sohn seiner Tochter oder deren Gemahl, seinen Vetter von mütterlicher Seite, seinen Hauspriester und seinen Opferer." (Zu vergleichen Yajnavalkya I, 219 und Satapata bei Colebrooke, Digest of Hindu law. Vol. II. Ch. On succession to females Fr. 515.) Bemerken Sie die Worte, womit Manu seinen unerwarteten Uebergang von dem Priesterthum zu den mütterlichen Verwandten, zu Mutterbruder, Muttervater, Schwestersohn, Vettern von mütterlicher Seite oder andern durch Frauen verbundenen Personen rechtfertigt: „fromme rechtschaffene Männer hätten die Stellvertretung der Brahmanen durch die nächsten mütterlichen Verwandten stets beobachtet." Was liegt hierin anders als das Bekenntniss, die Sraddhafeier in Gegenwart der mütterlichen Familie habe sich in der Uebung und Achtung des Volks stets behauptet, desshalb versage ihr das brahmanische Gesetz seine Anerkennung nicht, so weit es ohne Verletzung der priesterlichen Rechte zulässig sei, mithin in stellvertretender subsidiärer Anwendung. Zweifeln lässt hiernach sich nicht: in der mitgetheilten Stelle hat das Bild der alten Mutterfamilie des arischen Stamms sich erhalten. Es ist dasselbe, welches der Mythus von Ashtavakra uns vorlegte. In beiden Darstellungen die gleiche Ausschliesslichkeit der mütterlichen Verwandtschaft, in beiden die gleiche Verbindung des avus maternus mit avunculus, des Correlats „Tochtersohn" entsprechend jenem, mit dem Correlate „Schwestersohn" entsprechend diesem. Zwar umfasst das Rechtsbuch in Uebereinstimmung mit Vishnu Purana bei Wilson Vol. III, B. 3 Ch. 15 (Colebrooke in Asiatic rescarches V, 367) und mit Satapata's genanntem Fragment eine grössere Personenzahl als der Mythus.

Die Sitte gestattete auch den Vater der Frau, den Gemahl der Tochter, den Sohn der Mutterschwester an der Sraddhafeier zu betheiligen, ebenso öffnete sie dem Lehrer, dem Hauspriester, dem Opferer den Zutritt zu derselben; aber so bedeutend diese durch das spätere Familienrecht herbeigeführte Grenzerweiterung auch sein mag, so ängstlich meidet sie den Uebergriff in das Gebiet der väterlichen, durch Männer vermittelten Verwandtschaft. Dem avunculus schliesst kein patruus, dem avus maternus kein paternus sich an. Jene „rechtschaffenen Männer", deren Autorität Manu anruft, blieben also dem Grundsatze der alten Mutterfamilie getreu.

Die Geschichtlichkeit einer Periode, in welcher die Mutterfamilie die in dem Mythus hervortretende Erweiterung erhielt, in der also avus maternus neben avunculus Aufnahme fand, kann nach der betrachteten Gesetzesstelle nicht bezweifelt werden. Was uns erst im Sagengewande vorlag, zeigt sich jetzt als historische Thatsache. Gleiche Beglaubigung findet noch ein anderer Mythenzug. Als Vater betrachtet, als Vater zärtlich geliebt wird Uddalaka von Ashtavakra dem Tochtersohne. Also Gleichung avus maternus-pater, nepos ex filia-filius. Täuschung nennt Suetaketu, der Vertreter der Paternitätsfamilie, diese Auszeichnung des Muttervaters- und Tochtersohnsverhältnisses. Wahrheit erblicken in ihr die Muttergeschlechter, und Wahrheit bleibt sie, so lange die Maternität als Grundlage der Familie anerkannt wird. Beweis die Beibehaltung derselben Gleichung für den Mädchensohn, Canina, in den Dharma Çastras. Ein solcher Mädchensohn nennt den Muttervater seinen Vater gerade wie Ashtavakra den Uddalaka. Diess bezeugen Yajnavalkya II, 129 (Uebersetzung Stenzler) Manu IX, 136 (Jones) und Mitakshara I, Sect. XI, §§ 1. 7. (Orianne). Entstanden im Schoosse der Mutterfamilie bleibt also die Gleichung Muttervater-Vater unter der Herrschaft des Paternitätssystems für alle Fälle unehelicher Geburt erhalten. Wie fest gewurzelt sie war, zeigt ihre Anerkennung selbst in den Bestimmungen über eheliche Geburt. Colebrooke, Digest of Hindu law, Vol. II theilt zu Fr. 200 des Titels On the son begotten in lawful wedlock folgende alte Glosse mit. „Ein in gesetzlicher Ehe erzeugter Sohn wird all-

gemein als legitimer Descendent sowohl seines mütterlichen Grossvaters als seines eigenen Vaters angesehn.“ — Zur Vergleichung Adi Parva, Çl. 6137 bei Fauche II, 55 und die Sage der Madhavi in Udyoga Parva Çl. 4068—4075 bei Fauche VI, 245. — Noch mehr. Schliesslich verfiel das Recht auf ein Mittel, die Paternität des avus maternus von der Concurrenz des Vaters zu befrein. Durch ausdrückliche Bedingung des Eheabschlusses kann nämlich der Sohnslose den Tochtersohn sich vorbehalten. Putrica putra ist der Name eines solchen Tochtersohns. Daher die Warnung vor ehelicher Verbindung mit einem bruderlosen Mädchen in Mitakshara II, S. 10 § 3. Orianne p. 122 ff. Also: die Anschauung der alten vaterlosen Familie wird zuletzt zum Dienste der Paternität herbeigezogen; besiegt hört sie nicht auf, ihren Einfluss geltend zu machen. Die längst aus etymologischen Gründen geäusserte Vermuthung, dem Worte pitr, pater sei die Idee der physischen Zeugung von Hause aus völlig fremd, erhält durch diese Reihe von Erscheinungen volle Bestätigung.

Nicht enthalten kann ich mich, an dieser Stelle eine italische Tradition einzuschalten, welche den indischen Bestimmungen über putrica putra entspricht. Die Schrift De praenomine im Anhang zu Valerius Maximus berichtet Folgendes: Numerii sola patricia gens Fabia usa est praenomine: idcirco quod trecentis sex apud Cremeram flumen caesis, qui unus ex ea stirpe exstiterat, ducta in matrimonium uxore filia Numerii Otacili Maleventani sub eo pacto ut quem primum filium sustulisset, ei materni avi praenomen imponeret, obtemperavit. Ebenso Festus p. 170. Müller. Durch ausdrücklichen Ehepact behält Otacilius die erste männliche Geburt seiner Tochter sich vor. Putrica putra des Maleventaners wird der von Fabius mit der Tochter desselben erzielte Sohn. Denn wessen praenomen der Knabe trägt, dessen ist er. Ob Sohneslosigkeit den Otacilius zu dem Ehepact mit dem Bräutigam seiner Tochter bestimmte, wird nicht gesagt. Ich neige zu der Annahme, die mutterrechtliche Organisation der maleventanischen Familie, in welcher das praenomen Numerius seinen Grund hat und seine Erklärung findet, genüge für sich allein, den Gedanken des Verkommnisses zu

rechtfertigen. Lesen Sie die Ausführungen des Mutterrechts S. 299 über die Beziehung der Numerii zu der Mutterfamilie und die Nachweise des Buches „Sage von Tanaquil“ S. 77 ff. über die familienrechtliche Sonderstellung der gens Fabia.

Genug jetzt der vergleichenden Nachweise. Die Wiederkehr der gleichen Auffassung bei zeitlich und örtlich weit von einander getrennten Völkern zeigt eine Gesetzmässigkeit der Begriffsentwicklung, welcher der römische avus sich nicht entzogen haben kann. Ist er, wie die Diminutivform avunculus ausser Zweifel setzt, ursprünglich „Mutterbruder“, so muss ein allmäliger Uebergang zuerst zu „Muttervater“, von diesem zu „Vaters-vater“ angenommen und die Entstehung des Unterscheidungszusatzes maternus, paternus der Zeit des vollendeten Ausgleichs (dupliciter omnia nach der Sprache der römischen Juristen) zugewiesen werden. Dass die römischen Quellen von einer die Endgestaltung vorbereitenden Zwischenstufe keine Kunde geben und das eben dieser Stufe angehörende Wort opiter (Festus und die Schrift de praenomine) nicht zu erklären vermögen, darf, ich wiederhole es, Niemanden beunruhigen. Reicht doch ihre Erinnerung nicht in jene Urzeit zurück, die den Untergang der Schwestersohns-, das Werden der Vatersfamilie sah. Vertraut sind die Römer mit dem Agnationssysteme in seiner Vollendung, die voragnatischen Familienformen liegen ausser dem Bereiche ihres Gesichtskreises. Selbst den gelehrtesten unter ihnen fehlt jede Ahnung eines auf anderer Basis erbauten Socialzustandes, jedes Verständniss der aus den Urzeiten erhaltenen Trümmerstücke.

Zum Schlusse dieser Betrachtung mache ich auf eine geschichtliche Thatsache aufmerksam, welche den erkannten Entwicklungsgang bestätigt. Unter den nordamerikanischen Aboriginern giebt es einen Stamm, der seine Bezeichnung des avus maternus nie auf den avus paternus ausdehnte, für letztern vielmehr einen besondern Ausdruck besitzt. Es ist der Stamm der Spokanes, ein Zweig der salischen Nation. Für avus paternus gebrauchen die Männer Is-hah'-pä, die Frauen In-chav'-wä; für avus maternus beide Geschlechter Is-scé-lä. (Morgan, Systems p. 247.)

Wann aber und wie ist aus avus-Mutterbruder avunculus geworden? Ich antworte: in die Anfänge der Familienbildung, also in jene Zeit, welche erst nur einen dreigliedrigen Verein, Bruder, Schwester und Schwesterkind, kannte, reicht die Diminutivform zurück. Entstanden ist sie in des Kindes Mund, das die Zärtlichkeit für seinen Beschützer, seinen Erzieher, den Zeugen seiner Freuden und Leiden, den steten Gefährten seiner Mutter in dieser allen Zeiten und allen Völkern angeborenen Liebkosungs- und Schmeichelform zum Ausdruck brachte. Analoge Erscheinungen bietet die griechische Verwandtschafts-Terminologie. Von *ἄπφα*, Schwester, besser *ἀπφά*, wird *ἀπφίον*, nach Eustath. zu Ilias XIV, 118 *ὑποκόρισμα ἐρωμένης*, von *μάμμη* oder *μάμμα μαμμίον* „liebes Mütterchen", von *μαμμία, μαμμίδιον* gebildet. (Phrynichus p. 133 mit Lobeck's lehrreichem Commentar.) So lange man von einer vaterlosen Familie und der Stellung des Mutterbruders zu dem Schwesterkinde in derselben keinen richtigen Begriff, ja meist keine Ahnung hatte, so lange fehlte der Schlüssel des Verständnisses. Bei dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse bedarf es nur des Hinweises auf die Zustände der Urzeit, um den Zusammenhang der durch sie entwickelten Gefühlswelt mit der Sprachbildung ausser Zweifel zu setzen. Liebe zu dem Manne, der Vatersstelle vertritt, den dies heiligste aller Bande, die Gemeinsamkeit des Mutterbluts dem Kinde eint, hat avus in avunculus verwandelt. Aus der liebkosenden Anredeform des täglichen Umgangs ist unser Verwandtschaftswort gleich so manchen andern hervorgegangen.

Jahrtausende trennen den Ursprung der Diminutivbildung von der Zeit, in welcher Verrius Flaccus ihn zum Gegenstande seines Nachdenkens macht. Der berühmte Grammatiker der Augustischen Periode sucht die Lösung des Räthsels in den Zuständen und Anschauungen der römischen Welt. Nach den Grundsätzen eines Verwandtschaftssystems, das der reflectierenden Thätigkeit des heimischen Juristenstandes seine Entstehung und seine Vollendung dankt, beurtheilt er das terminologische Vermächtniss der Urzeit. Ich gedenke diesem Erklärungsversuche eingehende Beachtung zu widmen. Die Vergleichung desselben mit dem Ihnen vorgelegten wird die Richtigkeit der

Ergebnisse meines geschichtlichen Standpunkts vollends ausser Zweifel setzen.

XLVIII.

Ein Römischer Grammatiker über Avunculus.

Paulus Diaconus aus Festi Epitome: Avunculus, matris meae frater, traxit appellationem ab eo, quod aeque tertius a me ut avus est, sed non eiusdem iuris ideoque vocabuli facta diminutio est. Sive avunculus appellatur quod avi locum obtineat et proximitate tueatur sororis filiam.

Die zwei Erklärungen der Diminutivbildung, welche uns vorliegen, ruhen auf verschiedenen Grundgedanken, fordern daher gesonderte Betrachtung. An erster Stelle beruft sich der Grammatiker auf das Zahlprincip der römischen Verwandtschaftsbetrachtung. Rechnen wir, bemerkt er, von Ego zu avus, und ebenso von Ego zu avunculus, so gewinnen wir beide Male dieselbe Ziffer Drei. Diese Gleichheit rechtfertigt die Uebertragung des für den Ahn gebräuchlichen nomen speciale auf den Mutterbruder. Woher aber für den letztern die Diminutivbildung? Der Grund, fährt Verrius fort, liegt in der Verschiedenheit der Grade, die Ahn und Mutterbruder von Ego trennen. Die Gleichheit der Personenzahl ist nämlich nicht auch Gradesgleichheit, unbestritten vielmehr der Grundsatz superiorem quidem et inferiorem cognationem a primo gradu incipere, at eam quae ex transverso, numerari a secundo. (Instit. III, 6; Fr. 10 § 7 D. De gradibus XXXVIII, 10.) Die Entfernung des avus von Ego beträgt also zwei, die des avunculus drei Grade. Folgeweise sind die beiden tertii nicht eiusdem iuris, avunculus ist vielmehr minoris iuris als avus. Proximitatis nomine ertheilt ja der Praetor den Cognaten die bonorum possessio, dem Ahn also vor dem Mutterbruder.

Diess der erste Erklärungsversuch. Er ruht auf Voraussetzungen, die mit dem Bildungsgesetze der Verwandtschafts-

terminolgie im Widerspruch stehn. Erwägen Sie folgende Momente:

Erstens. Inhalt und Bedeutung der Verwandtschaftsbeziehungen verlegt Verrius in die Erbansprüche, die sie verleihen. Der vermögensrechtlichen Idee der Bereicherung auf den Todesfall verdanken die nomina specialia ihre Enstehung. Wählt der Römer zur Bezeichnung des Mutterbruders die Diminutivform des für den Ahn gebräuchlichen Ausdrucks, so leitet ihn die Vergleichung der nähern oder entferntern Aussichten, die dem einen und dem andern auf die Verlassenschaft des Enkels, beziehungsweise des Neffen eröffnet sind. — Ich entgegne: An der Ausbildung der Verwandtschaftsterminologie haben vermögensrechtliche Erwägungen keinen Antheil. Andere Momente sind es, die in den nomina specialia ihren Ausdruck suchen. Nach den Gefühlen, die ein Blutband in beiden Gliedern der Correlation erzeugt, den officia, die es mit sich bringt, den Beziehungen, die es unter Lebenden begründet, gestaltet sich der verwandtschaftliche Sonderbegriff, folgeweise der Sondername, der demselben beigelegt wird. — Welche hohe Bedeutung diesen officia reverentiae et pietatis von den Römern beigemessen wurde, zeigt die aus ältern Werken von Gallius N. A. V, 13 erhaltene disceptatio de gradu atque ordine officiorum — vergleichen Sie XX, 1 —, zeigt ferner die Bemühung der römischen Juristen, die den Nachkommen der Seitenlinie, insbesondere den Neffen und Nichten gegenüber Oheimen und Tanten obliegenden Pflichten der Ehrerbietung mit der Organisation der Paternitäts-Familie dadurch in Uebereinstimmung zu setzen, dass sie für die cognatio transversae lineae der Fiction: parentum, respective liberorum loco esse aufstellen. Mit Nutzen werden Sie E. Dirksen's Abhandlung „über den sog. respectus parentelae," die VI seiner Beiträge, 1825, nachlesen. Wie konnte Verrius diese Seite des Verwandtschaftsrechts so ganz unberücksichtigt lassen!

Zweitens. Nach Verrius ist es die Durchführung des Gradzählungssystems, welche die Diminutivbildung avunculus veranlasste. Vor jener kein nomen speciale für Mutterbruder. — Ich entgegne: an der Bildung der nomina specialia hat auch

das Gradzählungssystem keinen Antheil. Es bringt dem Bedürfniss einer festen Erbordnung, das mit der Anerkennung des persönlichen Eigenthums erwacht, Befriedigung, veranlasst die Juristen, jedem nomen speciale die ihm nach der Graddistanz von Ego gebührende Stelle anzuweisen, setzt folgeweise das frühere Bestehen des Sondernamens voraus. Paulus in Fr. 10 De gradibus: tertio gradu continentur personae triginta duae patruus, is autem est patris frater — — — avunculus est matris frater — — — amita est patris soror — — — matertera est matris soror. Wir sehen: Als die Cognationstafel nach der Gradrechnung ihre Vollendung erhalten hatte, lag die Aufgabe der Juristen in der Einreihung der von frühern Geschlechtern gebildeten nomina in das neue Schema, nicht in der Vermehrung des überlieferten Sprachschatzes. Wie ferne ihnen dieser Gedanke war, zeigt derselbe Paulus in dem Zusatz zu der angeführten Stelle: illud notandum est, non quemadmodum patris matrisque fratres et sorores patrui amitae, avunculi materterae dicuntur, ita fratris sororisque filios filias nomen speciale cognationis habere sed ita demonstrari fratris sororisque filios filias. Noch andere Fälle solcher Lückenhaftigkeit werden hervorgehoben, z. B. in § 16 desselben Fragments, ohne dass Ergänzung des Fehlenden durch Neubildungen je versucht würde. — Entscheidender ist noch folgende Wahrnehmung. Statt der Terminologie Bereicherung zuzuführen, wird die Gradrechnung Ursache ihrer Verarmung. Beweis. Zur Bezeichnung der Geschwisterkinder hat die Vorzeit mehrfache Namen gebildet: fratres patrueles für Brüdersöhne, sorores patrueles für Brüdertöchter, amitini amitinae für Söhne beziehungsweise Töchter eines Geschwisterpaars verschiedenen Geschlechts, consobrini consobrinae für Söhne, beziehungsweise Töchter einer Schwesternmehrheit. Der späteren Zeit missfiel diese Specialisirung, consobrini ward Gesamtname für alle Geschwisterkinder. Plerique, bemerkt Paulus in Fr. 10 § 15 De gradibus, eos omnes consobrinos vocant, sicut Trebatius. Nicht anders Gaius in zwei Stellen Inst. III, 10 und Fr. 1 § 6 De gradibus. Womit die Wortanwendung bei Cicero, De officiis I, 17, pro Ligario IV, Orator II, 1 (vergl. Festus Sobrinus und Propius sobrino) übereinstimmt. — Einer ältern

Verwandtschaftsbetrachtung verdankt jene Unterscheidung der Categorien, verdanken dle dafür aufgestellten nomina ihren Ursprung; die spätere entzieht Beidem die Grundlage, damit die Berechtigung und das Verständniss. In dem Systeme der Distanzenzählung rangieren alle Geschwisterkinder unter derselben Gradzahl, dem quartus gradus cognationis, der achtzig Personen begreift, mithin achtzig ihrem innern Wesen nach verschiedenartige Verwandtschaftsverhältnisse auf eine Linie stellt. Wozu jetzt noch die Pluralität der Benennungen? Bekennen doch die Justinian'schen Institutionen II, 6, 7, longe facilius esse respondere quoto quisque gradu sit, quam propria cognationis appellatione quemquam denotare. Dem ausgleichenden Systeme der Numeration folgt die Vereinfachung der Terminologie. Je älter ein Verwandtschaftssystem, um so reicher die Nomenclatur. Alle bis jetzt erkundeten Cognationstafeln ergeben diess Gesetz. Nach Verrius würde das Verhältniss sich umgekehrt gestalten. —

Drittens. Keines geringern Irrthums macht der Grammatiker sich schuldig, wenn er den väterlichen Cognationen und ihren Benennungen vor den mütterlichen zeitliche Priorität zuschreibt. Ausgangspunkt seiner Deduction ist avus-Ahn, Ableitung avunculus-Mutterbruder, jener also früher vorhanden als dieser. Ich entgegne: Die Verwandtschaftsnamen entstehn mit den Verwandtschaftsbildungen, diese mit dem Fortgang der Familienentwicklung. Ist also der erste engere Familienverein auf der Grundlage der Maternität errichtet, die Idee eines verwandtschaftlichen Zusammenhangs daher auf die durch das Mutterthum verbundenen Personen beschränkt, so muss die Priorität der Entstehung nothwendig den nomina specialia maternae cognationis zugesprochen werden. Wie könnten die der Vaterseite angehörenden Sondernamen vor der Anerkennung einer persönlichen Paternität, also vor dem Ursprung der Idee einer durch diese Paternität vermittelten Blutsgemeinschaft entstanden sein. Ohne den Begriff keine lautliche Darstellung desselben, ohne specielles Vaterthum keine speciellen väterlichen Verwandtschaften, ohne diese keine nomina specialia paternae cognationis. Die Geschichte der einzelnen Verwandtschaftswörter bestätigt dieses Erstlingsrecht der Maternität. So weit wir zu folgen ver-

mögen, ist es die gebärende Naturpotenz, welcher die Wortbildung sich anschliesst. Unzweifelhaft sind folgende Fälle.

Filius, ursprünglich Muttersohn. Den Beweis liefert das Umbrische in den tref sif feliuf, oder sif filiu trif, d. h. den tres porci lactentes, welche die Iguviner dem Dius Fisus Sancius opfern. Also filiuf gleich „säugendes Thierjunge, Spanferkel." Bevor das Wort für den Vaterssohn in Gebrauch kam, bezeichnete es die Muttergeburt, und diese im Zustande der ersten Entwicklung. Lesen Sie die Ausführungen, welche Professor Bücheler „Altes Latein", Rheinisches Museum, Band XXXVIII S. 410 ff. an diese Spracherscheinung knüpft, und verbinden Sie damit Herrn de Saussure's Bemerkung über unser deutsches „Sohn" (Termes de parenté chez les Aryas. Appendice B zu Giraud-Teulon, Les origines du mariage et de la famille, Genève et Paris 1884): „Es giebt nur ein Verwandtschaftswort der indo-europäischen Muttersprache, nämlich Sûnus, dessen Etymologie keinem Zweifel unterliegt. Sûnus ruht auf einer Wurzel, die dem Begriff engendrer, oder wie es scheint, vorzugsweise dem von enfanter, mettre au monde, mit ausschliesslicher Beziehung auf die Mutter, Ausdruck leiht." Daher das weibliche Geschlecht der Sonne, des sûnus der Mutter Nacht, wie in Mater Matuta und in einem lycischen Sonnenmythus. (Lykier S. 37.)

Ἀδελφός, *ἀδελφή* von *δελφύς*, *ἡ μήτρα*, wie in Brief XLVI bemerkt wurde. Neben diesem Worte hat die griechische Sprache noch ein zweites zur Bezeichnung des Geschwisterthums, das geschlechtslose *κάσις*, *ὁ* und *ἡ*. (Etym. magn. 493, 14. Suidas s. v.) Wie erklärt sich diese Duplicität? Ich antworte: aus der Geschichte der Familienentwicklung. *Κάσις* verdankt seine Entstehung jener Urzeit, die nur greges humani, folgeweise nur das Generationsgeschwisterthum der Heerde kennt, von dem individuellen der persönlichen Familie, welche *ἀδελφός* bildet, noch nichts weiss. Dem Collectiv-Gedanken ist *κάσις* so enge verbunden, dass es in Sparta, dessen Anschluss an das alte Comunalprincip in Familie und Eigenthum überall hervortritt, zur Bezeichnung der *ἀγέλη* oder *βοῦα* (bemerken Sie die dem Thierreiche entnommenen Vorstellungen und Namen), d. h. den zu

körperlichen Uebungen vereinten Altersgenossen verwendet wird. (Hesych. *κάσης. ἡλικιώτης. — ἀγέλαστους. ἐφήβους Κρῆτες. — βούα. βοῦα. βοῦά. ἀγέλη παίδων Λάκωνες.* — Etym. m. 208, 7; 391, 19. Boeckh. C. I. gr. I, p. 612.) — Dass diese Urzeit dem gebärenden Princip, dem Gesamt-Mutterthum aller weiblichen Glieder einer Generationsreihe, den Principat einräumt, versteht sich von selbst. — Die Entwicklung der individuellen Familie lieh *κάσις* die Bedeutung des individuellen, zuerst des uterinen Geschwisterthums — noch Lycophron, Cass. 19 schreibt *ἀμφιμήτριον κάσιν* — worauf die Ausdehnung auf die Vatersgemeinschaft folgte. — Dieselbe Entwicklung zeigt frater. Wie *κάσις* hat es ursprünglich jene Classenbedeutung, die in der griechischen *φράτρα* und in den römischen fratres arvales noch immer sich zu erkennen giebt. Später wird es Bezeichnung des individuellen Bruderthums. Eine *ἀ-δελφός* entsprechende Bildung besitzt weder Rom noch einer der übrigen Zweige des arischen Stammes.

Consobrini, consobrinæ. Welches Etymon man diesem nomen anweisen, ob man von soror sororini oder von soboles „Nachwuchs", sobolini gebildet denken mag: der Anschluss desselben an das Mutterthum und das Descendenzprincip der Mutterfamilie ist jedem Zweifel entrückt. Consobrini, nae umfasst alle Geburten einer Schwesternmehrheit, also den ganzen Nachwuchs, auf dem die Propagation des Mutterstammes ruht, die suboles stirpis nach Livius XXXIX, 24. Cicero Legg. III, 3. Alle, die unter einander sich consobrini, nae nennen, bezeichnen die Mutterschwestern mit der Reduplication des Mutternamens (materterae), diese jene als ihre Kinder, wovon der bekannte Cultgebrauch des Mater Matuta Dienstes einen Rest erhalten hat. Also consequente Durchführung des Mutterprincips nach allen Richtungen. Länger als bei anderen nomina blieb dieser Anschluss in lebendiger Erinnerung. Noch die Justinian'schen Institutionen III, 6, 4 erklären die Beschränkung der Wortanwendung auf die Geburten einer Schwesternmehrheit als den richtigern Sprachgebrauch.

Nepos, Neptis. Die ursprüngliche Verbindung dieses nomen mit der Mutterfamilie, die in der Priorität der Correlation nepos-avunculus schon früher (Brief XLVI) uns entgegen-

trat, findet in *νέποδες*, der griechischen Form des italischen nepotes, ihre Bestätigung. Sie kennen die Stelle der Odyssee IV, 405, in welcher Homer den aus der Salzfluth auftauchenden Altvater Nereus von den Seerobben wie den Hirten von der Heerde umlagert darstellt. *Ἀμφὶ δέ μιν φῶκαι νέποδες καλῆς Ἁλοσύδνης εὗδουσιν.* — *Λέξις συγγενική* ist diese Pluralbildung *νέποδες*, die *συγγένεια*, die bezeichnet werden soll, das Verhältniss der Abstammung, die Abstammung mütterlich, wie sie die Thierfamilie mit sich bringt, und der Genitiv *καλῆς Ἁλοσύδνης* ausser Zweifel setzt. Der Dichter nennt die Phoken „Brut der schönen Halosydne", das ist der Amphitrite oder Thetis, denn beide Meeresmütter tragen den Namen. — Bei den Dichtern der alexandrinischen Periode begegnet das gleiche Wort wiederholt. So bei Theocrit XVII, 25, Apollonius Rhodius Argon. 1745, Cleon Siculus (*Βριαροὶ Γοργοφόνου νέποδες.* Berg, Poetae lyr. gr. 1853, p. 522), endlich bei Callimachus in Schol. Pind. Nem II, 19 (*Κεῖος*, i. e. Simonides, *Ὑλλίχου νέπους.* Boeckh. p. 525), hier in Singularform: eine Abweichung, die in der Absicht des Dichters, Simonides zu verspotten, ihre Veranlassung hat. In allen diesen Stellen ist *νέποδες* wie bei Homer *λέξις συγγενική*, die *συγγένεια* wiederum das Verhältniss der Abstammung, die Familie aber nicht mehr die der Thiere, sondern die menschliche, folgeweise die Descendenz statt der mütterlichen die väterliche, zurückgehend nicht auf die Urmutter, sondern auf den Geschlechtsurvater, wie es die Verwandtschaftsbetrachtung des entwickelten Hellenismus verlangt.

In *νέποδες* besitzen wir die griechische Urform des italischen nepotes. Unverkennbar ist die Identität. Wechsel der tenuis mit der media kann dagegen ebensowenig geltend gemacht werden als die Verschiedenheit der Quantität. Denn diese letztere zeigt sich auf gleiche Weise in den Formen nâpat, napat, napt der orientalischen Sprachen. Was aber den Wechsel von *δ* und *τ* betrifft, so ist zu bedenken, dass wir nicht griechische Dialekte, sondern verschiedene Sprachen vor uns haben, mithin aus der Seltenheit der Erweichung innerhalb der Grenzen jener ein für diese maassgebendes Gesetz abzuleiten nicht berechtigt sind.

Das selbstständige Auftreten des gleichen Verwandtschafts-

wortes bei Graeken und Italikern kann Niemanden befremden. Weit auffallender ist die Verschiedenheit des Schicksals, das die beiden so nahe verwandten Zweige des arischen Stammes dem Ausdruck bereiteten. Während nämlich Italien durch alle Wechsel der Familienorganisation und der damit verbundenen Verwandtschaftsbetrachtung hindurch seinen nepos zu bewahren verstand, wird er durch *ἀδελφιδοῦς*, *ἀδελφιδή* schon frühe aus der griechischen Terminologie verdrängt. Nur *ἀ-νεπ-σ-ιός* bewahrt sein Andenken. Zwar soll es nach Eustath zu der Homer'schen Stelle eine Mundart gegeben haben, die *νέποδες* im Sinne von *ἀπόγονοι* zu gebrauchen fortfuhr. Da aber diese Mundart nicht näher angegeben wird, so verdient die Notiz keine grosse Beachtung. Die Dichtkunst allein erinnert sich des Worts und seiner verwandtschaftlichen Bedeutung. Homer gebraucht es für die Thierfamilie, welcher es immer entsprach, das Alexandrinerthum zur Charakterisirung des in die mythische Vorzeit zurückreichenden Verwandtschaftsursprungs. Mit dem Gebrauche verlor sich zuletzt das Verständniss. Bis zu welchem Grade dieses sich verdunkelte, beweisen die Erklärungsversuche, die Eustathius zusammenstellt. „Mitenkel" haben unsere Zeitgenossen aus *ἀνεψιός* gemacht, wie Sie sich erinnern. In Fische verwandeln die alten Scholiasten *νέποδες* der Odyssee. Das weiche *δ* scheint auf diesen Irrweg geführt zu haben. Man dachte an *νε-πους* „fusslos", oder da diess auf *φῶκαι* nicht recht passt, an „kurzfüssig" (*ὀλιγόποδες ἤτοι βραχύποδες καὶ διὰ τοῦτο ἐγγὺς ἀπ'-δων*) und berief sich zur Rechtfertigung auf den lykischen Gebrauch, gewisse Schildkröten wegen ihrer kleinen Füsse *ἄποδας* zu nennen. Ja einige gingen so weit, *νηξίποδες* heranzuziehn und „schwimmfüssig" für eine sehr passende und sehr poetische Charakterisirung der Robben zu erklären, weil diese Meeresgeschöpfe der kurzen Füsse zum Schwimmen sich bedienten. So ward *νέποδες* adjectivischer Zusatz zu *φῶκαι*, Halosydne Salzfluth, *φῶκαι νέποδες καλῆς Ἁλοσύδνης* Ausdruck für „flossfüssige Robben der schönen Salzfluth". Unnöthig über diese Spielereien ein Wort zu verlieren. *Νέποδες* hat mit *πόδες* keine Gemeinschaft. Es ist die griechische Ausprägung einer Wurzel, deren Grundbedeutung aus einer Mehrzahl darauf ruhender Wortbil-

dungen sich erkennen lässt. „Nabh, ältere Form nap," schreibt A. Weber im ersten Bande der indischen Studien vom J. 1850, „dient zur Bezeichnung des Begriffs nectere ligare." Beweis: nabhas, das Himmel und Erde verbindende Gewölk, griechisch *νέφος*, lateinisch nebulae; in den eugubinischen Tafeln *νεφώτω* für obnubilato, obscurato nach Huschke's Erklärung; angelsächsisch nipan caligare. Daran reiht sich napti in den schwachen casibus, napat in den starken, womit Sanscrit das Verbundene, Verwandte bezeichnet." — Durch diese Wurzelzugehörigkeit der lateinischen nepotes, der griechischen *νέποδες* erhält die ursprüngliche Beschränkung von nepos auf die mütterliche Abstammung neue Bestätigung. Denn Sinnenwahrnehmung ist es, welche den Begriff des Verbindens und Verbundenseins leitet. Der Sinnenwahrnehmung aber liegt nur die Geburt aus dem Mutterleibe, nur die verbindende Nabelschnur offen, folglich ist sie es, welche die Verwendung der Sprachwurzel zur Bildung eines Verwandtschaftsworts veranlasste. — Alles führt zu dem gleichen Ergebnisse. Wie filius, wie *ἀδελφός*, wie consobrini, so verdankt nepos seinen Ursprung der mütterlichen Verwandtschaft.

Wie könnte das Correlat avus einer andern Quelle entspringen, einem andern Entwicklungsgang folgen? Ertheilt Verrius der väterlichen Linie das Erstgeburtsrecht, leitet er die Bezeichnung des Mutterbruders von jener des Eltervaters ab, so verkennt er die Stufenfolge der Familienformen, der Verwandtschaftssysteme, der Verwandtschaftsbezeichnungen. Producte einer Vergangenheit, in welche keine geschichtliche Ueberlieferung zurückreicht, bleiben die nomina specialia der römischen Terminologie ein unlösbares Räthsel für jeden, der gleich unserm Grammatiker die Anschauungen der letzten Culturphase zu seinem Ausgangspunkte erwählt.

In einer völlig verschiedenen Denkweise bewegt sich der zweite Erklärungsversuch, den der Verfasser unserer Stelle mit sive einleitet. Ich wiederhole die Worte: sive avunculus appellatur quod avi locum obtineat et proximitate tueatur sororis filiam. Zwei Schwierigkeiten bietet dieser Text. Sollen wir an avus paternus oder an avus maternus denken? Entschieden an letztern. So verlangt es die Gedankenfolge, welche durch die mütterliche

Verwandtschaft bestimmt wird. Warum aber sororis filiam? Näher scheint filium zu liegen. In der That haben ältere Ausgaben, offenbar in Erinnerung an die Taciteische Darstellung des germanischen Avunculats (Germ. C. XX) filium in den Text gesetzt. Handschriftlich aber steht filiam fest und Verrius' Gedanke erträgt keine Aenderung. Denn das Schutzbedürfniss, welches vorausgesetzt wird, ist grösser für das weibliche als für das männliche Geschlecht. So viel zur Wortinterpretation. Der Inhalt der Stelle ist also folgender: Zwei Personen, bemerkt Verrius, sind in Folge enger Blutsgemeinschaft zur Beschützung eines Mädchens berufen, der mütterliche Ahn und in dessen Stellvertretung der mütterliche Ohm. Daher die Diminutivbildung avunculus, zweiter oder „kleiner" avus.

Gegenüber den Verirrungen des ersten Erklärungsversuchs gewährt der für den zweiten erwählte Standpunkt hohe Befriedigung. Zeigt er doch richtige Erkenntniss der Momente, welche der Verwandtschaftsterminologie Entstehung gaben. Verrius entzieht sich jetzt in der That jedem Einfluss der Grundsätze des römischen Familienrechts seiner Zeit, jeder Beachtung des Gradsystems, jeder Vergleichung der von der Gradeszahl abhängigen nähern oder fernern Erbansprüche. Auf das persönliche Verhalten, die persönlichen Pflichten des Bruders gegenüber der Schwester und dem Schwesterkinde wird zurückgegangen, der Verwandtschaft ein ethischer Inhalt geliehen, und auf das obsequium inter vivos, nicht auf das ius in bonis defuncti das für die Namenbildung entscheidende Gewicht gelegt. Doch so freudig wir diesen Standpunkt begrüssen, die Durchführung desselben bleibt hinter dem Gedanken jenes Aboriginerthums, das den Namen avunculus erschuf und mit lebendigem Inhalt erfüllte, unendlich zurück. Zum zweiten Male verfällt Verrius dem Einflusse der Familienzustände seiner Zeit. Er kennt den Mutterbruder nur in der Rolle, für welche das Paternitätssystem noch Raum hat, in der Rolle des Vertheidigers von Mutter und Kind gegen den Missbrauch der Allgewalt, mit welcher das staatliche Recht den Vater und sein männliches Gesippe ausstattet. Wer soll zur Vertheidigung der bedrohten Tochter sich erheben? Das mütterliche Blut, antwortet unsere Stelle,

avus maternus und avunculus. So verlangt es die proximitas, das will sagen: die Innigkeit des Blutbandes, das Bruder, Schwester, Schwesterkind eint. — Gewiss, hier stehen wir in der Mitte jener alten Familie, die aus dem Verein dreier durch das Mutterthum verbundener Personen sich bildet. Aber wie gering der Beruf, der dem avunculus zugedacht wird! Wie weit bleibt unser Grammatiker hinter dem Gedanken der Urzeit zurück, wenn er die Oheimspflicht auf die Vertheidigung des Schwesterkindes beschränkt, als Gegenstand der Sorge nur die Nichte nennt, das Pflichtverhältniss als ein einseitiges des avunculus zu dem Schwesterkind, endlich als ein subsidiäres, das des avus ergänzendes auffasst. In selbstständiger, nicht in abgeleiteter Bedeutung steht der Mutterbruder in dem Verwandtenkreise der Urfamilie da. Er ist das wahre Haupt des Blutvereins, der auctor generis, dessen Ansehn, älter und ursprünglicher als das des Vaters, auch neben diesem, oft selbst es überragend fortbesteht. Unbegrenzt sind die officia; Schutzpflicht erschöpft den Inhalt nicht. Auch gegenseitig sind sie. Auf dem Neffen ruhen keine geringern Pflichten als auf dem Oheim. In den Gefahren der Schlacht, bei kriegerischen Unternehmungen, in allen Nöthen des Lebens, in der Verfolgung der Blutrache stehen beide Seite an Seite, jeder bereit, des Andern Leben zu retten oder Untergang zu sühnen. Ungerechtfertigt erscheint endlich die Beschränkung des Oheimberufs auf das Verhältniss zu dem weiblichen Geschlecht. Neffen und Nichten gegenüber ist der Avunculat derselbe, nur die Richtung der officia nach dem Geschlechte der Schwesterkinder verschieden. Gleiches gilt von den Gegenleistungen. Auch die Schwestertöchter haben Pflichten. Sie unterliegen den Eheansprüchen des Mutterbruders, mag dieser für sich selbst oder für seine Söhne ihrer begehren. Zahlreich sind die Beispiele dieses Verwandtschaftsrechts, zahlreich auch die Fälle des Loskaufs von demselben (z. B. Morgan, Systems p. 158. Giraud-Teulon p. 264.) Mit solcher Machtfülle ausgerüstet erscheint der Avunculat in jener Vorzeit, die dem Worte Entstehung gab, folgeweise dessen Erklärung leiten muss. Die verwandtschaftlichen Sitten der Germanen wären wohl geeignet gewesen, dem Blicke der Römer eine Italiens Urzustände erreichende

Perspective zu eröffnen, aber vergleichende Forschung wurde ihnen nie Bedürfniss. Verrius schöpft aus den Vorgängen und Erlebnissen im Innern der zeitgenössischen Familien. Von der Bedeutung des Mutterbruderthums unter der Herrschaft des Mutterprincips hat er keine Kunde, keine Ahnung. Daher das Unsichere und Lückenhafte seines Erklärungsversuchs. Glücklich in der Wahl seines Standpunkts — zu diesem Ergebniss führt meine Analyse — bleibt der Grammatiker in der Begründung und Durchführung desselben hinter dem geschichtlichen Vollgehalt des seiner Betrachtung unterzogenen Wortes weit zurück.

Zu demselben Resultate führt die Prüfung der für amita aufgestellten Erklärung. Die Verbindung, in welche die beiden nomina specialia gebracht werdeu, und der Parallelismus der ihnen gewidmeten Erläuterungen würden eine sofortige Besprechung auch des zweiten Wortes vollkommen rechtfertigen. Ich ziehe es jedoch vor, diese Kritik auf eine spätere Zeit zu versparen, um den Zusammenhang unserer Studien über avunculus nicht durch längeres Verweilen bei einem der väterlichen Verwandtschaft zugehörigen Ausdruck zu unterbrechen.

XLIX.

OPITER.

Wenig zahlreich sind die Stellen, die mit diesem Worte sich beschäftigen. Als praenomen finden wir opiter schon in den ersten Zeiten der Republik. Opiter Virginius consul bei Livius II, 17 und 54, derselbe, den Epitome de praenomine Opiter Virginius Tricostus nennt. Ferner Opiter Oppius Tusculanus bei Festus Qu. XV, 24, p. 348 Müller nach Varro Rer. hum. lib. VIII; — Opiter Lucretius bei Diodor XII, 73; — Gentilicium bei den Faliscern: L. Opiternius nach Livius XXXIX, 17. — Mit der Genitivbildung Opiteris und Opitris beschäftigt

sich Priscian VI, 7, p. 245 Krehl. Die vetustissimi gebrauchen die erstere Form. — Ueber die Bedeutung verbreiten sich Epitome de praenomine: Opiter, qui patre mortuo avo vivo gignebatur; — Glossarium Placidi in Maii classici auctores III, 491: Opiter qui obito patre et avo vivente nascitur; — am ausführlichsten Festus nach dem Auszuge des Paulus: opiter est cuius pater vivo avo mortuus est: ducto vocabulo ab eo aut quod obitu patris genitus sit, aut quod avum ob patrem habeat id est pro patre. Kurz und bündig bezeichnet der Grammatiker die Voraussetzungen, unter welchen opiter zur Anwendung kommt: Tod des Vaters, Ueberleben des avus. Der unglückliche etymologische Versuch, welcher das Wort in O und Piter auflöst, letzteres mit pater identificiert, ersteres aus Obitu oder aus Ob gleich pro entstanden erklärt, nimmt der Feststellung der Bedeutung nichts von ihrer Zuverlässigkeit. Im Gegentheil, er bestätigt dieselbe durch das Bestreben, den Wortsinn mit der Wortbedeutung in Einklang zu setzen. Halten wir also daran fest: opiter est, cuius pater avo vivo mortuus est. An Unbestimmtheit leidet das Wort avus. Welcher avus ist gemeint, maternus oder paternus? Entschieden letzterer. Von dem Vater wird zu dem väterlichen Ahn fortgeschritten. So verlangt es die römische Agnationsfamilie, welche die Auffassung des Grammatikers und seiner Zeitgenossen beherrscht. Opiter ist also jeder, dem der Vater zu Lebzeiten des Vatersvaters wegstirbt. Die Glosse des Placidus zieht zwar der Anwendung des Worts eine weit engere Grenze. Nach ihr ist opiter nur der postumus, qui post mortem parentis nascitur (Ulpian in Fr. 3 § 1 D. De iniusto rupto testamento XXVIII, 3); aber der Ursprung dieser Begrenzung aus der Etymologie, welche Festus und Epitome de praenomine befürworten (O-piter von obitus patris) nimmt der Angabe allen Werth. Sicher ist nur soviel: auch der postumus, der zu Lebzeiten des avus geboren wird, fällt in die Classe der opitres; denn ad similitudinem liberorum wird ein solcher nach den Grundsätzen des Civilrechts über Exheredation behandelt. (Ulpian in Fr. 3 tit. cit.)

So viel über den Inhalt der Quellen. Grössere Schwierigkeit verursacht die Lösung der Räthsel, welche an die Erschei-

nung unseres Wortes in der römischen Verwandtschaftsterminologie sich knüpfen. Wer nachdenkt, gelangt zu der Frage: Wie kommt es, dass für ein- und dasselbe Blutband zwei Namen gebildet wurden? Fällt doch die Correlation nepos-avus mit opiter-avus, nepos also mit opiter zusammen. Erklärlich wäre diese Doppelsprache; änderte der Tod des Vaters die rechtliche Stellung des Sohns zu dem überlebenden Grossvater in wesentlichen Stücken. Aber an einer solchen eingreifenden Wirkung fehlt es durchaus. Zwar wird der Sohn nach dem Tode des Vaters dem Vatersvater suus, was er zuvor nicht war. Aber auf die Gewalts- und Erbschaftsverhältnisse übt dieser Unterschied keinen Einfluss aus. Der potestas des avus entgeht der Enkel durch seines Vaters Tod nicht und ebensowenig wird durch diesen Tod sein Successionsrecht gemindert. Von alter Zeit her ist ja der Grundsatz anerkannt, dem Gaius III, §§ 1—8 folgenden Ausdruck leiht: qui gradu proximior est (Sohn neben dem Enkel von einem zweiten Sohne), ulteriorem non excludit, aequum enim videbatur, nepotes neptesve in patris sui locum portionemque succedere. Daher das völlige Stillschweigen der Rechtsquellen über opitres, der Nichtgebrauch des Wortes von Seite der Juristen, auch da, wo die Bedingungen seiner Anwendung gegeben sind, wie beispielsweise in Fr. 16 und 29 pr. D. De liberis et postumis XXVIII, 2. — Wir sehen, die Zustände der agnatischen Familie enthalten nichts, was die Auszeichnung vaterloser nepotes durch einen Sondernamen zu rechtfertigen vermöchte. Sicher ist die Schlussfolgerung. Unter der Herrschaft des Agnationsprincips kann opiter nicht entstanden sein, sein Ursprung muss in ältern Familienzuständen gesucht werden. Welches sind diese?

Die Antwort macht keine Schwierigkeit. Es sind die jener Mutterfamilie, der wir in dem Mythus von Ashtavakra und Suetaketu begegnet sind, welche auch Manu in seinen Vorschriften über die Sraddhafeier als eine geschichtliche Entwicklungsperiode anerkennt, jener Familie also, die dem ältesten dreigliedrigen Blutsvereine eine vierte Persönlichkeit hinzufügt, den avus maternus. In dieser Verwandtengruppe hat opiter seine richtige Stellung, in ihrem Organismus seinen Ursprung.

Als Correlat zu avus maternus ist das Wort entstanden, wie vor ihm nepos für Schwestersohn als Correlat zu avus-avunculus. Das neue Verwandtschaftsband forderte einen neuen Namen, opiter wurde dafür gebildet, der Tochtersohn unter dieser Bezeichnung dem Muttervater gegenübergestellt.

Lange erhält sich die vaterlose Familie; zwölf Säclen meint der Mythus mit den zwölf Jahren, während welcher Ashtavakra vaterlos in trautem Vereine mit Suetaketu, seinem Mutterbruder, und mit Uddalaka, seinem Muttervater, das ungetrübte Glück der Kindheit geniesst. Darauf bereitet in schweren Kämpfen der Wendepunkt sich vor. Das Paternitätsprincip trägt über die Maternität den Sieg davon. Vor dem eigenen Vater tritt der Muttervater, vor Kahoda, dem Erzeuger, Uddalaka, der avus maternus, in den Hintergrund. Wie wird jetzt das Schicksal des Wortes opiter sich gestalten? In Trümmern liegt der Familienorganismus, in dem das nomen wurzelt, dem es entspricht; wird es mit ihm untergehn, seine Anwendung verlieren und in Vergessenheit gerathen? So scheint es das Gesetz der Logik in Aussicht zu stellen. Doch anders gestaltet sich die Zukunft. Wie nepos, wie avus folgt opiter, durch unvordenklichen Gebrauch eingebürgert, dem Fortgang der Familiengestaltung. Aus dem vaterlosen Blutsvereine überträgt es sich auf die väterlich organisierte Verwandtengruppe. Wird avus von dem Muttervater auf den Vatersvater ausgedehnt: opiter schliesst sich ihm an; früher Bezeichnung des Tochtersohns wird es jetzt dem Sohnessohne beigelegt. Geht nepos aus der Seiten- in die gerade väterliche Descendenzlinie über: opiter weicht vor ihm nicht zurück. Nebeneinander stehen fortan beide Verwandtschaftsnamen, dasselbe Haupt ist zugleich nepos und opiter, so oft die Paternitätsfamilie durch den Tod des Vaters zu Lebzeiten des avus das Aussehn der einst vaterlosen Blutsgenossenschaft gewinnt. Auf Ausnahmefälle also ist jetzt das Wort beschränkt, auf eine Familienverstümmelung, für die es nicht entstehn, wohl aber sich erhalten konnte.

Zu der Kenntniss der voragnatischen Familienzustände liefert opiter noch weitere Beiträge. Erstens: Es giebt keine opitrix, cuius pater avo vivo mortuus est, ebensowenig ein

praenomen dieser weiblichen Form. Einseitig männlich ist die Correlation avus maternus-opiter. Nur das Verhältniss Muttervater-Tochtersohn wird durch Specialisierung ausgezeichnet, nicht ebenso das entsprechende Muttervater-Tochtertochter. Wichtig ist diese Erscheinung, weil sie das Bildungsgesetz der alten Verwandtschaftsbegriffe offenbart. Nicht mit abstracten Ideen beginnt die Urzeit ihre Denkarbeit, den Eindrücken und Gefühlen, welche die Sondernatur des Einzel-Verhältnisses in den beiden Gliedern einer Correlation hervorbringt, überlässt sie sich; den naturgesetzten Unterschieden des Alters und Geschlechtes trägt sie Rechnung, aus ihnen bildet sie ihre Anschauungen, nach ihnen ihre Ausdrücke. Aus diesem Anschlusse an die realen Verhältnisse des Lebens entspringt jener Hang zu minutiöser Unterscheidung aller aus einem Blutbande hervorgehenden Einzelbeziehungen, welcher die aboriginischen Systeme auszeichnet, und dem Reichthum ihrer Terminologien zu Grunde liegt; — aus demselben die Beschränkung des Opiter-Begriffs auf die As- und Descendenten männlichen Geschlechts. Ein anderes das Verhältniss des Muttervaters zu dem Tochtersohne, ein anderes das zu der Tochtertochter, je nach dem Geschlechte andere Gefühle, andere Erwartungen, andere Ansprüche. Mag die Agnations-Familie der spätern Zeit ihrem nepos die neptis an die Seite stellen: der Realismus der ursprünglichen Verwandtschaftsbetrachtung kennt den abstracten Enkelbegriff noch nicht. Opiter bleibt auf das Geschlecht beschränkt, für welches es gebildet wurde. Mit dieser ausschliesslich männlichen Geltung überträgt es sich aus der Mutter- in die Vatersfamilie. Zweitens: Die Anwendung des Verwandtschaftswortes als praenomen beweist dessen Ursprung aus der Anredeform. Opiter ist der Ausdruck, den der Muttervater im Gespräche mit dem Tochtersohne gebraucht, mit dem er ihn begrüsst, ihn ruft, andern ihn bezeichnet. Seine sprachliche Bildung muss es also jener zärtlichen Zuneigung danken, die Uddalaka dem Knaben Ashtavakra erweist, bis Suetaketu's Wort „der ist dein Vater nicht" den Zauber bricht. Dieser Anforderung entspricht die Etymologie. Opiter ist gleiches Stammes mit opitulo oder opitulor, und mit opitulus, wie nach Festus Jupiter angerufen wird.

Gegenstand seiner Sorge, seines Beistandes und seiner steten Hilfsbereitschaft nennt den Tochtersohn der Muttervater. In dem männlichen Sprössling erblickt er die Erfüllung seiner Sehnsucht nach persönlicher Nachkommenschaft. Mit dem Siege des Agnationsprincips verdunkelt sich der Urgedanke. Das Liebesgefühl, welches die Mutterfamilie ins Leben ruft, durchdringt und aufrecht erhält, weicht zurück vor den Ansprüchen jener Potestasidee, die der neuen Socialorganisation zu Grunde liegt. Die Versuche des römischen Grammatikers, opiter von diesem Standpunkte aus zu erklären, zeigen durch die Verkehrtheit ihrer Resultate die Hilflosigkeit jeder Forschung, welche nach den Ideen einer spätern Culturperiode die Ueberreste einer frühern zu beurtheilen unternimmt. Jede meiner Untersuchungen führt zu diesem Axiome zurück.

L.

Die Genealogie ab avunculo. — Vorbereitende Zusammenstellungen.

Der arabische Reisende Ibn-Batutah entwirft von dem Tuareg-Stamme der Messufah eine Schilderung, welche das genealogische System der Schwestersohnsfamilie erläutert. „Die Verhältnisse dieses Volks," schreibt er nach der Uebersetzung Defrémery und Sanguinetti IV, 287, „sind auffallend, sonderbar ihre Sitten. Den Männern ist jede Eifersucht gegen ihre Gattinnen fremd. Keiner nennt sich nach seinem Vater, jeder knüpft seine Genealogie an seinen Mutterbruder an. Den Verstorbenen beerben die Schwestersöhne mit Ausschluss der eigenen Kinder." — Ibn Batutah vergass, als er Vorstehendes schrieb, dass sein eigenes Volk ehedem dem gleichen genealogischen Systeme befreundet war. Das Andenken desselben hat sich in Sprichwörtern erhalten. In den arabischen Sprichwörtern und Redensarten, gesammelt von Socin, findet sich unter No. 400

folgender Spruch: „Man fragte den Maulesel, wer ist dein Vater? Er antwortete: Das Pferd ist mein Châl," d. h. mein Mutterbruder. Ludwig Burckhardt fand in Aegypten dieselbe genealogische Betrachtung der Menschen. Arabic proverbs No. 324: „Ich fragte ihn nach seinem Vater. Er antwortete: mein Châl ist Sja'ib. — Dass der Araber bei dieser Ausdrucksweise ursprünglich an leibliche Zeugung dachte, beweist der Glaube, selbst der sittliche Charakter und das geistige Sein des Menschen sei ein Erbstück des Mutterbruders. „Geht Jemand moralisch zu Grunde, so gehört er zu zwei Dritteln seinem Châl," sprechen die Leute von Damascus nach Wetzstein, Zeitschrift für Ethnologie XII, 244 f. Das will sagen: zwei Drittheile seiner Schlechtigkeit hat er von seinem mütterlichen Oheim, das letzte Drittheil von sich selbst, also nichts von dem Vater. Ein trefflicher Oheim verbürgt einen trefflichen Sohn. Daher der Spruch bei Socin No. 390: „Der Edle von Geburt wird Châl genannt," das will sagen: er trägt den Namen dessen, dem er seine angebornen Eigenschaften verdankt. Ebenso jener andere: „die Ader des mütterlichen Oheims schläft nie" bei v. Hammer-Purgstall in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft VI, 520. Damit wird gesagt: durch den Mutterbruder erhält der Charakter eines Geschlechts für alle Folgezeit seine Richtung. — Unter den Resten der ursprünglichen Mutterfamilie bei den Arabern, welche G. A. Wilkens in zwei trefflichen Monographien zusammenstellt, Over de Verwantschap en het huwelijks en erfrecht by de volken van het maleische ras, Amsterdam 1883 und Das Matriarchat bei den alten Arabern 1884, nimmt die genannte genealogische Vorstellung eine hervorragende Stelle ein.

Die Vorliebe, das Kind nach dem Mutterbruder zu benennen, schliesst an die arabische Auffassung des Avunculats enge sich an. „Der Edle von Geburt wird Châl genannt," d. h. er trägt den Oheimnamen. Andere Schwestersohnsvölker folgen demselben Gedanken. Bei den Barea zeigt sich die Verbindung der mütterlichen Familien- und Erbordnung mit der Benamung des Schwestersohns nach dem Mutterbruder aufs deutlichste. Sie kennen die Stelle bei Munzinger, Ostafrikanische

Studien S. 527, aus meiner frühern Betrachtung des Uebergangs von Mutterbruder zu Muttervater (Brief XLVII S. 128). Wie verbreitet derselbe Gebrauch in Süd-Indien war, ergiebt sich aus einem der hundert Sprüche Canakya's nach A. Weber's Uebersetzung in den indischen Streifen I, 269. „Eigenes Namens der Mann hehr ist; mittel vom Vater wer benannt; wer nach der Mutter heisst gilt niedrig; niedrigst wer nach dem Oheim heisst." Die Polemik setzt den Gebrauch voraus. Sie richtet sich zunächst gegen das Schwestersohnsgeschlecht der Nairen Malabar's, die einer ihrer Abtheilungen nach Graul den Namen Ammonvar, d. h. avunculi, beilegten, trifft jedoch zugleich die übrigen Schwestersohns-Völker, die in den schwer zugänglichen Theilen Südindiens zahlreich vertreten sind. — Die buddhistischen Fürstengeschlechter der Insel Ceylan zeigen die Auszeichnung des Avunculats mit demselben Systeme der Namengebung verbunden, wofür ich die Zeugnisse später in einem den Ceylanschen Chroniken gewidmeten besondern Briefe angeben werde. — Nicht übersehn dürfen wir endlich das uns nächstliegende Beispiel. Tacitus sowohl als einheimische Quellen bezeugen die hervorragende Stellung, welche der avunculus auch nach Anerkennung des Vaterrechts in der germanischen Familie einnahm. Lesen Sie Dr. L. Dargun, Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben. Kapitel III und IV. Wenn nun nach W. Wackernagel im schweizerischen Museum von 1837 S. 37, Waitz, Verfassungsgeschichte S. 62, Dargun a. a. O. S. 57 dieselbe Namengebung gleicherweise bei den Germanen beliebt war, so kann der Zusammenhang beider Erscheinungen unter sich und mit der frühern mutterrechtlichen Familienorganisation auch bei ihnen nicht verkannt werden.

Eine weitere Manifestation des genealogischen Gedankens liegt in der Bezeichnung des Mutterbruders als Vater, des Schwestersohns als „mein Sohn", „mein Kind". Für Beides einige Beispiele.

In dem Nationalgesang der Gonds, dessen ich bei der Betrachtung der Octas in dem Zahlsysteme aboriginischer Stämme gedachte (Brief XXXVIII) wird die Begegnung Lingo's, des arischen Civilisators, mit dem riesenhaften Alten Rikad Gawadi,

dem Repräsentanten der aboriginischen Bevölkerung, dargestellt. Bei der ersten Begegnung nennt der Fremdling den Alten Mamal, Mutterbruder. (Hindi: mama, Tamil: maman, Canara: mara, Koch Indiens: mamma.) Darauf gründen Rikad's sieben Töchter ihren Anspruch auf eheliche Verbindung mit dem schönen Jüngling. Sie sprechen: „Höre, o Bruder, unser Wort. Du bist ein Sohn dem Oheim, und wir sind Deiner Tante Töchter. Eine gute Verwandtschaft verbindet Dich mit uns. Wie magst Du uns verlassen? Mit Dir wollen wir ziehn. Sprich nicht Nein.“ Wir sehen: wer Rikad Mamal, „Mutterbruder“ nennt, ist diesem Sohn, wird von ihm „Sohn“ angeredet und in Wahrheit so behandelt. Folgeweise stehen die Töchter der Schwester zu dem Sohne des Bruders im Geschwisterverhältniss, also in jener „guten Verwandtschaft“, die nach den Anschauungen der Urzeit der geschlechtlichen Cohabitation zur Grundlage dienen soll. — Die Bedeutung des Avunculats bei diesen Aboriginern tritt in der Schilderung hervor, welche das Epos im zweiten Gesang von dem Widerstande der Waldbewohner gegen Lingo's Civilisationsversuche entwirft. Ich lasse dieses merkwürdige Stück der ältesten Denkweise in wörtlicher Uebersetzung hier folgen: „Sechszehn Heerden Nilgaïs (eine Antilopenart, die gerne in lichten Waldgründen sich aufhält) gab es. Anführer waren zwei Böcke, Oheim (Mamal, Mutterbruder) und Neffe (Bhasiyal, Schwestersohn). Der Geruch des Reises (auf dem von Lingo bestellten Acker) verbreitete sich durch die Lüfte. Er drang zu ihnen. Sie kamen zu grasen. An der Spitze der Heerde stand der Oheim, im Nachtrab der Neffe. Mit knatternden Gelenken erhob sich der Neffe, auf sprang er, beide Ohren gespitzt, freudiges Herzens. So hüpfte er zu dem Oheim und sprach: Jemand hat hier ein herrliches Reisfeld, grünes zartes Futter muss es sein. Uns Jungen überlass diesen Acker, die sechszehn Heerden Hirsche verlangen danach. Geniessen wollen wir den Reis und dann zurückkehren. Antwortete der Oheim: Neffe, höre meine Worte! suche nach Feldern anderes Namens, lass ab von Lingo's Gefilde, sonst wird er Rache nehmen und von den sechszehn Heerden der Hirsche nicht eine übrig lassen zur Fortpflanzung des Geschlechts. Der Neffe sprach: alt bist du, wir sind jung,

gehen wollen wir, essen wollen wir nach der Ankunft. Bemerkt uns Jemand, so laufen wir auf und davon. Sprünge fünf Fuss hoch werden wir machen und so entkommen. Du in deinem Alter wirst gefangen werden, darum fürchtest du dich. Nicht mag ich deine Worte hören, bleibe zurück. So sprach der Neffe. Mit gestreckten Schweifen, erhobenen Ohren wandten die Hirsche um. Bekümmert war der Oheim; dann erhob er sich und folgte. Jene aber liessen ihn weit zurück; sie gelangten in die Nähe der Reisfelder. Der Neffe und die Hirsche begannen nach einem Eingang zu forschen, konnten aber nirgends einen finden. Da klagten sie: dein Oheim war der Weise unter uns; bei wem holen wir nun Rath? Zurückgelassen haben wir ihn; an seiner Statt bist du unser Anführer. Der Neffe sprach: thut das gleiche, was ihr mich werdet thun sehn vor euch. An die Spitze trat er. Da begann einer der Hirsche: von Anfang an setzte dich dein Oheim in Kenntniss, das sei Lingo's Feld, aber du hörtest nicht darauf, sieh dich nun wohl um nach rückwärts und vorwärts. So sprach der Hirsch. Doch der Neffe sagte: eines Alten Gesellschaft passt nicht für uns. Sprach's, that einen Sprung und war in der Mitte des Reisgefildes. Da stand er, dann folgten alle Hirsche springend nach. Hinterher gelangte auch der Oheim zu der Hecke und machte Halt. Die ganze Heerde war mit Abgrasen des Reises beschäftigt. Der Oheim aber konnte ein Thor nicht finden. Sein Alter machte ihn unfähig, über die Umzäunung zu setzen. Sie entfernten sich wieder und sprangen zurück über die Hecke, worauf der Oheim so zu ihnen redete: hört, ihr sechszehn Hirschheerden, abgeweidet habt ihr diess Reisfeld; wenn nun Vater Lingo herkommt, welche Maassregeln wird er wohl ergreifen? Da trat der Neffe aus der Nachhut, wo er stand, an die Spitze und sprach: vernehmt, Freunde und Brüder! flieht von diesem Orte, aber hört meinen Rath: auf der Flucht setzt eure Füsse auf Blätter, auf Felsen, auf Zweige und Gras, setzt sie nie auf den Grund. (Ueber die Naturwahrheit dieser Schilderung Forsyth, The highlands of Central-India 1872, p. 216.) So redete der Neffe. Wie er sie anwies, so thaten sie. Alle 16 Hirschheerden begannen die Flucht und hinterliessen weder Zeichen noch Spuren. Dann

hielten sie stille, einige blieben stehn, andere legten sich zur Ruhe.“ — Auch wir wollen hier ruhen. Die Strafe, welche über den Neffen und die frevelnden Waldbewohner kam, liefert zu dem Gemälde des aboriginischen Lebens, das vor uns liegt, keinen neuen Zug. Die greges humani, wie Varro L. L. V (antiquum oppidum palatinum gregibus humanis cinctum) die Böcke der Lupercalien benennt, damit verbunden die cognatio gregaria, als alleiniges individualisiertes Verwandtschaftsverhältniss das des Mutterbruders und Schwestersohns, jener diesem Vater: so der Socialzustand des Octasvolks der Gonds.

Die Auffassung des Mutterbruders als Vater findet in sprachlichen Erscheinungen Bestätigung. Nach Morgan's Erkundung nennen die Karen, einer der hervorragenden indischen Urstämme, den Mutterbruder nicht nur oo-men, sondern auch, und diess noch häufiger, „grosser Vater“, „kleiner Vater“, je nach dem Altersverhältniss zu dem Erzeuger. — Das Wort, womit die Schwestersohnsvölker Malabar's das Familienhaupt bezeichnen, Karanavan, ist nach Graul (Stelle 29 des Briefs XXIX) aus zwei Wörtern zusammengesetzt. Eines bedeutet avunculus, das andere auctor. Verbunden ergeben sie generis avunculus im Sinne von generis auctor. — Nach G. W. Leitner, The language and races of Dardistan, Trübner u. Co. 1876 4° haben die Shina keinen Specialnamen für Mutterbruder und Schwestersohn. Zur Bezeichnung dieser Verwandtschaft gebrauchen sie Vater und Sohn. Sie sind also der ältesten, comunalen Verwandtschaftsbetrachtung, die in dem Hawai'schen System uns vorliegt, bis heute treu geblieben. — Weiter entwickelt zeigt sich die Terminologie bei den Kaffern oder Amazulus. Für avunculus besitzen sie ein nomen speciale, Umaluma; das Correlativ jedoch fehlt. Der Mutterbruder nennt den Schwestersohn „Sohn“. Eine andere Anrede kennen und gebrauchen sie nicht. — Die Description de la terre Jesso, traduite du Japonais in Maltebrun's Annales, Vol. XXIV bezeugt den Gebrauch des Wortes Atja zur Bezeichnung des Oheims in der Sprache der Ainos. Nun gilt eben diese Anrede bei einer Mehrzahl von Völkern dem Vater. Wir kennen so das gothische atta, das griechische ἄττα, das sabinische und latinische atta, während bezeichnender

Weise Sanscrit nur das weibliche attâ für Mutter und die ihr gleichgeltende ältere Schwester gebraucht. (Kuhn in A. Weber's indischen Studien 1850.) Uebersehn wir nicht die tiefe Culturstufe der Ainos, wie der chinesische Bericht sie schildert. Nach Mermet de Cachon, Les Ainos, Paris 1863, leitet das Volk seinen Ursprung von einem Hunde her: eine Vorstellung, welche jede genealogische Verknüpfung auf die Seite der Mutter, den avunculus oder atji verlegt. (Nach Anutchin in der russischen Revue 1877 No. 10.) — Wie Atji von den Ainos, so wird Pitr von den Shoshoni-Stämmen Nordamerikas zur Bezeichnung des avunculat-Verhältnisses in seinen beiden Gliedern, also sowohl für Oheim als für Neffe und Nichte gebraucht. (Morgan, Systems p. 253 nach Pandosy's Grammar and Dictionary of the Yakama.) — Die Chinesen nennen den Mutterbruder Ma-kew oder einfach kew, ebenso den Vater mit dem Beisatz Fu, „Kew-Fu". (Morgan p. 420.)

Ein besonderes Interesse erregen die Fälle, in welchen nicht der Oheim mit dem Vaternamen, vielmehr umgekehrt der Vater mit dem Oheimnamen belegt wird. John Leyden, On the language and literature of the Indo-Chinese nations, in Asiatic Researches, Soc. of Bengal X, 269 bemerkt: bei diesen Stämmen nennt der Sohn den Vater Auh = Vaters älterer Bruder, oder Chu = Vaters jüngerer Bruder, oder endlich Can = Mutterbruder. — Die letztere Benennung scheint mir die ursprüngliche, die beiden erstern sind Nachbildungen. — „In Peru," schreibt Tschudi in den Reiseskizzen I, 298, „kömmt es vor, dass die Kinder ihren Vater tio (Oheim) anreden," also die obliqua cognatio der directa an Bedeutung voranstellen. Sie sehn stets dieselbe Erscheinung: Bevorzugung der Seiten- vor der geraden Linie in genealogischen Fragen.

Eine andere Aeusserung desselben Gedankens erkenne ich in folgendem Bericht. Casalis schreibt in seinem trefflichen Werke, Les Bassutos, p. 263. „Der Gedanke, dass die Todten über das Schicksal der Lebenden entscheiden, erfüllt das Volk mit steter Furcht. Die Leute glauben, die Verstorbenen giengen auf nichts anderes aus, als die Nachkommen zu sich herüberzuziehn. Wird einer krank, so will er zuerst darüber Gewiss-

heit erlangen, ob der böse Molimo ein väterlicher oder ein mütterlicher Ahn sei. Je nachdem das Knochenorakel diese Frage entscheidet, wird das Reinigungsopfer für den Erkrankten von seinem mütterlichen oder von seinem väterlichen Oheim verrichtet. Das ist die Regel. Nur selten vollbringt der Vater oder ein Bruder die Feierlichkeit.“ Nach dem Glauben der Bassuto ist also die Vorsorge für des Menschen Leben Pflicht des Oheims, nicht des Vaters, Ahn jener, nicht dieser. Folgeweise kann ihm als auctor generis nur ein ursprünglicher avunculus gelten. So tief gewurzelt ist diese Geschlechtsbetrachtung nach der Seitenlinie, dass sie auch neben der Paternität sich erhält, ja selbst auf die väterliche Linie analoge Ausdehnung findet. Dem väterlichen Molimo verrichtet der väterliche Oheim, dem mütterlichen der mütterliche das rettende Sühnopfer. Seinen Geschlechtsursprung sucht der Bassuto stets in der Seitenlinie, dem ager iuxta.

Vergleichen wir noch einen weitern Bericht. Brodie Cruikshank, Mitglied des gesetzgebenden Raths in Cape Coast Castle, schreibt in seinem Buche, Ein achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Africa's, aus dem Englischen, Leipzig ohne Jahr, Kap. IX, S. 109: „Im allgemeinen beschränkt sich die Auskunft der Eingebornen über den Ursprung der Häuptlingsgewalt darauf, dass der Ohm oder Bruder des und des Häuptlings seinen „Stuhl“ vor ihm inne hatte; woraus wir so viel ersehn, dass die Thronfolge erblich ist, wiewohl sie auf eine sonderbare Weise vor sich geht, nämlich nicht vom Vater auf den Sohn, sondern von dem gegenwärtigen Inhaber auf seinen Bruder oder in Ermangelung eines Bruders auf seinen Neffen. Wie die Söhne in diesem Lande überhaupt vernachlässigt sind, so zählen sie auch im Staatskörper für nichts. Um der Reinheit des Bluts gewiss zu sein, muss der Erbe von einem Weibe des Stammes geboren werden, womit das Volk an der Goldküste der Redensart „Weise ist der Sohn, der seinen Vater kennt“ einen sehr bedeutungsvollen Sinn giebt. Lass' dir ihr Geschlecht nur einige Generationen zurück aufsagen, und sie werden sich vielleicht eine Weile an Wahrscheinlichkeiten halten, dann aber dich in ein Wunderland führen und dir von einer sehr ge-

heimnissvollen Verbindung ihres Urvaters mit einem Habicht, einem Löwen, einem Tiger, einem Wolf erzählen.“ Dem Volke der Goldküste ist also die Frage des Europäers nach seinem väterlichen Stammbaume unverständlich. Er kennt nur das genealogische System der vaterlosen Familie, das den Vorgänger nicht in die gerade, aufsteigende, sondern in die Seitenlinie verlegt, mithin in dem Mutterbruder oder in dem eigenen uterinen Bruder, der früher den Stuhl inne hatte, erkennt. Der Glaube an einen thierischen Ursprung erträgt keine andere als die seitliche Genealogie.

Der Vaterbenennung des Oheims entspricht der Sohnesname des Neffen. Ein Beispiel giebt die Geschichte der Einführung des Buddhismus auf Ceylan durch Mahindo, den Sohn des Kaisers von Pataliputra, Namens Dhammasoko. Der erste, der den neuen Glauben annahm, war Devanpiatisso, Pandukathayo's Enkel. (307 vor Ch.) Von diesem erzählt die Chronik Mahavanço in Kap. XI, er habe, um Dhammasoko seine Ehrfurcht zu bezeugen, reiche Geschenke nach Pataliputra zu schicken beschlossen und seinen Schwestersohn Maha Arittho an die Spitze der dazu bestimmten Gesandtschaft gestellt. Die Auszeichnung dieses Schwestersohns wiederholt sich in den folgenden Ereignissen. Bei der Wassofeier steht Arittho zunächst an der Seite des Königs. (Kap. XVI.) Später wird er wiederum an die Spitze der Gesandtschaft gestellt, welche die Ueberführung des heiligen Bodhibaumes nach Lanka besorgen sollte, und in der Berathung dieser Angelegenheit von Devanpiatisso, seinem Mutterbruder, „mein Kind“ angeredet. (Kap. XVIII.) — Gleiches bietet die Geschichte des zweiten Parakramabahu, wie sie der Mahavanço in Kap. LXXXII bei Upham p. 329 erzählt. Parakramabahu hatte einen Schwestersohn Wira Chako. Diesem übergab er die Führung seines Heeres gegen die ewigen Feinde Ceylan's, die Damilos der indischen Südspitze. Noch mehr. Als er zu sterben kam, berief er seinen Schwestersohn und seine Söhne, redete sie alle „meine Söhne“ an und empfahl ihnen friedliche Theilung der Herrschaft.

Ein ferneres Beispiel entnehme ich der neuern Geschichte Polynesiens. Im J. 1819, erzählt Ellis, Polynesian researches

IV, 122., kämpfte König Rihorito für das Christenthum gegen Kekuaokalani, der sich an die Spitze der Anhänger des Heidenthums gestellt hatte. Die Führung seines Heeres vertraute er dem Häuptling Karaimocu, den Manona, des Königs Schwester, Kekuaokalani's Mutter, begleitete. In dem Treffen fand dieser Kekuaokalani den Tod, mit ihm seine Gemahlin, die den ganzen Tag an der Seite des Gatten tapfer gekämpft hatte. Als Karaimoku den Untergang seines Schwestersohns vernahm, war er von tiefem Kummer ergriffen. Noch am Morgen der Schlacht hatte er ihn in einer Botschaft „seinen Sohn" genannt. Den Gang der Ereignisse erzählen Ellis, Reise durch Hawai, Hamburg 1827, S. 64. Oberlaender, Inselwelt des stillen Oceans, S. 329 ff. — Für den Zusammenhang dieser Terminologie mit der Auszeichnung des Avunculats in dem durch seine Ursprünglichkeit hervorragenden Verwandtschaftssysteme der polynesischen Stämme erinnere ich Sie an Brief XXXII, der die Bedeutung des Vasu erläutert.

Mit der Bezeichnung des Mutterbruders als Vater, des Schwestersohns als Sohn ruht der stete Uebergang des Oheim- in den Vater-Begriff, der in den amerikanischen Systemen vorliegt, auf derselben Grundanschauung. Einige Beispiele aus Morgan's Systems werden meinen Gedanken am besten erläutern. 1. Die Seneca-Irokesen kennen den Avunculat, überdiess für Bruder- und Schwesterkinder das Cousins- und Cousinen-Verhältniss. Die Verwandtschaft des Schwestersohns mit den Kindern dieser Cousins und Cousinen ist folgendermaassen geordnet. Meines avunculus Sohneskinder sind meine Kinder, Söhne oder Töchter, deren Kinder meine Enkel und Enkelinnen, ich bin ihnen Vater, beziehungsweise Grossvater. Meines avunculus Tochterkinder sind meine Neffen und Nichten, ich bin ihr avunculus; dieser Neffen und Nichten Nachkommen treten zu mir wieder in das Verhältniss von Enkel und Enkelin. Wir sehen: in beiden Fällen verwandelt sich der Avunculat, bald in der ersten, bald in der zweiten der nachfolgenden Generationen, in das Vaterthum, mit anderen Worten: die Descendenz der Seitenlinie wird Descendenz der directen. — 2. In demselben System tritt der Grossvater an die Stelle des mütterlichen Grossoheims.

Die Irokesen kennen keinen avunuculus maior, sondern avus maternus für den Mutter-Mutter-Bruder. — 3. Bei den Pawnis, dem Typus der Prairie-Nationen, folgen in aufsteigender Linie Vater, Grossvater, Oheim, Vater; in absteigender Sohn, Enkel, Neffe, Sohn. Wir sehn: die Pawnis gehen nicht über Grossvater und Enkel hinaus. Sollen die Vorfahren höherer, die Nachkommen tieferer Grade unterschieden werden, so dienen diesem Zwecke aufwärts Oheim und Vater, abwärts Neffe und Sohn. Ohne Bedenken wird also die Verwandtschaft der Seitenlinie der directen eingereiht. Noch mehr: Oheim steht vor Vater, Neffe vor Sohn. Die Verwandtschaft Mutterbruder-Schwestersohn gilt mithin als die engere und nähere, Vater-Sohn als die entferntere, jener ersten nachstehende. Die Geschichte der Familienentwicklung von dem Schwestersohns- zu dem Vatersohnsprincip erklärt und rechtfertigt eine solche Rangordnung. —

Diese Erscheinung leitet mich zur Betrachtung einer Categorie von Fällen, in welchen „Mutterbruder“ und „Schwestersohn“ ohne verwandtschaftliche Grundlage als Ausdruck der engsten persönlichen Verbindung gebraucht wird. Ein Beispiel kennen wir bereits. Im Gond-Epos begrüsst Lingo den Rikad Gavadi als Mamal, Mutterbruder. Sohn wird er dadurch dem Oheim, sagt das Lied. Mithin folgt die Anrede dem genealogischen Princip. Nach diesem Gesichtspunkte sind alle weitern Beispiele zu beurtheilen. Reich an solchen ist vornemlich die Thierfabel. Einige Beispiele genügen. Pantschatantra IV, 2. Der Esel Lambakarna nennt den Schakal, der seine Magerkeit bemitleidet „Schwestersohn“. Seinerseits erzählt der Schakal dem Esel eine Geschichte von drei Eselinnen, die in brünstiger Jugendfülle ihn aufgefordert hätten: „Willst du dich als unsern wahren Mutterbruder zeigen, so gehe doch in ein Dorf und führe uns einen passenden Gemahl zu.“ — Buch IV, 10. Der Tiger wendet sich an den Schakal, der ihn vor dem Löwen warnt. „O Schwestersohn, schenke mir mein Leben, gieb dem Löwen nicht die geringste Kunde von mir.“ — Buch V, 7. Zu einem Schakal sprach sein Freund, ein Esel, der nächtlicher Weile ein Gurkenfeld abweidete: „O Schwestersohn, sieh die Nacht ist so klar, darum will ich einen Sang anstimmen.“ Vergeblich warnte

der Schakal seinen Freund, dann sprach er zu ihm: „Obgleich ich sagte, o Onkel, lass das Singen! fuhrest du doch fort; nun ist als Lohn des Sangs dieser ganz neue Schmuck dir umgehängt.“ Zu vergleichen das Mährchen des Samodeva V, 25. Deutsch von Brockhaus S. 140. — Die gleiche Erscheinung wiederholt sich in den von Dr. Callaway gesammelten Ammengeschichten der Zulus. Uhlakanyuna, ein Lieblingsheld des Volks, schliesst mit einem Cannibalen Freundschaft. Beide sind beschäftigt, eine Hütte zu baun und mit Stroh zu bedecken. In den Gesprächen, die sie pflegen, nennt der Cannibale seinen Freund stets Schwestersohn, dieser ihn Onkel. „Du hast Recht, lieber Schwestersohn.“ „Was hast du beim Dachdecken gethan, Schwestersohn?“ „Onkel, komm' doch herab, das Wetter hat sich wieder aufgeklärt u. s. w. (M. Müller, Essays II, 190). — Wie die Thierfabel und das Mährchen, so der Verkehr der Menschen. Im Lande Dahomey beauftragt der heirathslustige Jüngling mit der Brautwerbung einen Mann und eine Frau. Diese begeben sich zu dem Vater des Mädchens und reden ihn mit den Worten an: „Unser Oheim wünscht eine deiner Töchter zur Gattin“ (Burton, Mission to Galele, king of Dahomey. London 1864. II, 160). — In Staatsverträgen wird die Correlation „Oheim-Schwestersohn“ zur Bezeichnung der contrahierenden Parteien gebraucht. Ein Beispiel giebt G. Timkowski, Reise nach China durch die Mongoley in den Jahren 1820, 1821. Deutsch von C. Schmidt, Leipzig 1825. II, 189. Der Reisende sah in Lliassa, der Hauptstadt von Tibet, einen Denkstein. Die unversehrte Inschrift enthält einen Vertrag zwischen dem Tan'schen (chinesischen) und dem Thusang'schen (tibetanischen) Hofe. Darin nennen sich die beiden Monarchen Oheim und Neffe. — Alle diese Redegebräuche entstammen einem Familiensysteme, das den Mutterbruder als Stammeshaupt anerkennt, folgeweise die Descendenz zu dem Schwestersohne fortleitet, und diesem genealogischen Zusammenhang einen Grad der Innigkeit beilegt, den die directe Succession der Paternitäts-Familie nicht zu erreichen vermag.

Ich wende mich jetzt zu der Betrachtung des Einflusses, den die seitliche Descendenztheorie auf die Vorstellung von dem

Geschlechtsursprung ausübt. Nennt der um seine Herkunft befragte Messufah nicht den Vater, sondern den Mutterbruder, so gelangt er von diesem weiter zu dem Bruder der avia (materna), dann der proavia, zuletzt zu dem der Urmutter, folgeweise zu dem generis avunculus. Sicher ist der Schluss. Betiteln die Nairs Malabar's das Familienhaupt als Karanavan, d. h. avunculus auctor, so können sie nicht anstehn, Cheruman Peruval, den Oheim des ersten Zamorin, als Karanavan der Kaiserdynastie von Calicut in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen. Eine ausdrückliche Bestätigung dieser Folgerung liegt mir nicht vor. Was aber für Malabar fehlt, findet sich bei andern Schwestersohnsvölkern. Beachten Sie folgende Berichte. Nach Cavazzi, Relation historique de l'Ethiopie occidentale, contenant la description des rois de Congo, Angolla et Matamba, traduite par le père Labat, Paris 1732. II, 347, stammen die Fürsten von Batta von einem mütterlichen Oheim Luquenni's, des Usurpators von Congo. In Folge dessen stehn die Glieder der Batta-Dynastie im Verhältniss des Avunculats zu den Nachkommen Luquenni's, ihren Schwestersöhnen. Der jeweilige Regent von Congo nennt daher den von Batta seinen Ahn. Er hat einen Uroheim, keinen Urvater.

Ein zweites Beispiel liefert die Geschichte Mexico's. Don Fernando d'Alva d'Ixlilxochitl, Histoire des Chichimèques ou des anciens rois de Tezcuco, traduit sur le manuscrit Espagnol par Ternaux Compans. Paris 1840, erzählt die Ereignisse, welche mit dem Siege des Anführers der barbarischen Chichimeken über die höher gebildeten Tolteken und mit der Vertheilung der Gewalt unter drei Häuptern ihren Abschluss fanden. Nezahualcoyotzin erhielt Tezcuco und die Kaiserwürde aller Chichimeken, Itzcoatzin das Königthum in Culhuacan auf der Hochebene Anahuac, dem heutigen Mexico, der dritte Totoquihuatzin ward König von Tlacopan. Diese Ordnung missfiel dem Itzcoatzin, er glaubte die Kaiserwürde für sich in Anspruch nehmen zu können, weil er als Oheim des Netzahualcoyotzin ein näheres Recht auf dieselbe besitze. „Er sagte," heisst es auf S. 230, „ihm stehe der erste Anspruch zu, er sei alt und beinahe der Vater des Erwählten: er war nämlich dessen Oheim, älterer

Bruder seiner Mutter Matalcihuatzin. Er fügte bei, dem Neffen würde genug geschehen, wenn er das Königthum der Aculhuas erhielte und in die Stellung des Fürsten von Tlacopan einträte.“ Wir sehen hier den Avunculat dem Vaterthum verglichen und Vateransprüche erhebend. Als der Krieg begann, liess Itzcoatzin den erzürnten Neffen um Schonung der weissen Haare des Oheims bitten. Netzahualcayotzin trat sogleich den Rückzug an und entliess den Oheim mit einigen Vorwürfen über sein Benehmen. Das Ereigniss fällt vor das Jahr 1440, in welchem Itzcoatzin starb. — Ein Jahrhundert später führte Cortez die Nachkommen der genannten Fürsten auf seinem Eroberungszuge gegen Honduras mit sich, in der Absicht, sie fern von der Heimath zu ermorden. In bitterer Erinnerung an das Glück und die Grösse der Ahnen unterhalten sich einmal die Gefangenen über die Trostlosigkeit ihrer Lage. Derselbe Ixlilxochitl theilt uns in einem andern Werke, Cruautés horribles des conquérants du Mexique et des Indiens qui les aidèrent à soumettre cet empire à la couronne d'Espagne (Manuscrit publié par Ch. M. Bustamente, in der Sammlung Ternaux Compans T. VIII) das Gespräch mit. „Cohuanacotzin sagte zu dem Könige Quanhtamoc unter andern Spässen auch folgenden: „Hoheiten, die Provinz, zu deren Eroberung wir ausgezogen sind, wird mir gehören. Bekannt ist Euch ja, dass gemäss den Verfügungen meines Ahns Nezahualcayotzin und kraft der Verträge, welche er mit deinem Oheim Ixcoatzin, deinem Vorfahren, abschloss, die Stadt Tezcuco und meine Königreiche die Obergewalt über Alles haben sollen.“ Ixcoatzin, der Vorfahr Quanhtamoc's, heisst hier dessen Oheim. Beide Ausdrücke fallen zusammen. Geschlechtsahn ist der Geschlechtsohm mütterlicher Seite. Der tiefern Culturstufe der Chichimeken entspricht der avunculus generis vollkommen. — In den Traditionen unserer europäischen Vorzeit begegnet die gleiche Auffassung. Was ich in diesen finde, stellt mein nächster Brief zusammen.

Geschlechtsursprung ausübt. Nennt der um seine Herkunft befragte Messufah nicht den Vater, sondern den Mutterbruder, so gelangt er von diesem weiter zu dem Bruder der avia (materna), dann der proavia, zuletzt zu dem der Urmutter, folgeweise zu dem generis avunculus. Sicher ist der Schluss. Betiteln die Nairs Malabar's das Familienhaupt als Karanavan, d. h. avunculus auctor, so können sie nicht anstehn, Cheruman Peruval, den Oheim des ersten Zamorin, als Karanavan der Kaiserdynastie von Calicut in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen. Eine ausdrückliche Bestätigung dieser Folgerung liegt mir nicht vor. Was aber für Malabar fehlt, findet sich bei andern Schwestersohnsvölkern. Beachten Sie folgende Berichte. Nach Cavazzi, Relation historique de l'Ethiopie occidentale, contenant la description des rois de Congo, Angolla et Matamba, traduite par le père Labat, Paris 1732. II, 347, stammen die Fürsten von Batta von einem mütterlichen Oheim Luquenni's, des Usurpators von Congo. In Folge dessen stehn die Glieder der Batta-Dynastie im Verhältniss des Avunculats zu den Nachkommen Luquenni's, ihren Schwestersöhnen. Der jeweilige Regent von Congo nennt daher den von Batta seinen Ahn. Er hat einen Uroheim, keinen Urvater.

Ein zweites Beispiel liefert die Geschichte Mexico's. Don Fernando d'Alva d'Ixlilxochitl, Histoire des Chichimèques ou des anciens rois de Tezcuco, traduit sur le manuscrit Espagnol par Ternaux Compans, Paris 1840, erzählt die Ereignisse, welche mit dem Siege des Anführers der barbarischen Chichimeken über die höher gebildeten Tolteken und mit der Vertheilung der Gewalt unter drei Häuptern ihren Abschluss fanden. Nezahualcoyotzin erhielt Tezcuco und die Kaiserwürde aller Chichimeken, Itzcoatzin das Königthum in Culhuacan auf der Hochebene Anahuac, dem heutigen Mexico, der dritte Totoquihuatzin ward König von Tlacopan. Diese Ordnung missfiel dem Itzcoatzin, er glaubte die Kaiserwürde für sich in Anspruch nehmen zu können, weil er als Oheim des Netzahualcoyotzin ein näheres Recht auf dieselbe besitze. „Er sagte," heisst es auf S. 230, „ihm stehe der erste Anspruch zu, er sei alt und beinahe der Vater des Erwählten; er war nämlich dessen Oheim, älterer

Bruder seiner Mutter Matalcihuatzin. Er fügte bei, dem Neffen würde genug geschehen, wenn er das Königthum der Aculhuas erhielte und in die Stellung des Fürsten von Tlacopan einträte.“ Wir sehen hier den Avunculat dem Vaterthum verglichen und Vateransprüche erhebend. Als der Krieg begann, liess Itzcoatzin den erzürnten Neffen um Schonung der weissen Haare des Oheims bitten. Netzahualcayotzin trat sogleich den Rückzug an und entliess den Oheim mit einigen Vorwürfen über sein Benehmen. Das Ereigniss fällt vor das Jahr 1440, in welchem Itzcoatzin starb. — Ein Jahrhundert später führte Cortez die Nachkommen der genannten Fürsten auf seinem Eroberungszuge gegen Honduras mit sich, in der Absicht, sie fern von der Heimath zu ermorden. In bitterer Erinnerung an das Glück und die Grösse der Ahnen unterhalten sich einmal die Gefangenen über die Trostlosigkeit ihrer Lage. Derselbe Ixlilxochitl theilt uns in einem andern Werke, Cruautés horribles des conquérants du Mexique et des Indiens qui les aidèrent à soumettre cet empire à la couronne d'Espagne (Manuscrit publié par Ch. M. Bustamente, in der Sammlung Ternaux Compans T. VIII) das Gespräch mit. „Cohuanacotzin sagte zu dem Könige Quanhtamoc unter andern Spässen auch folgenden: „Hoheiten, die Provinz, zu deren Eroberung wir ausgezogen sind, wird mir gehören. Bekannt ist Euch ja, dass gemäss den Verfügungen meines Ahns Nezahualcayotzin und kraft der Verträge, welche er mit deinem Oheim Ixcoatzin, deinem Vorfahren, abschloss, die Stadt Tezcuco und meine Königreiche die Obergewalt über Alles haben sollen.“ Ixcoatzin, der Vorfahr Quanhtamoc's, heisst hier dessen Oheim. Beide Ausdrücke fallen zusammen. Geschlechtsahn ist der Geschlechtsohm mütterlicher Seite. Der tiefern Culturstufe der Chichimeken entspricht der avunculus generis vollkommen. — In den Traditionen unserer europäischen Vorzeit begegnet die gleiche Auffassung. Was ich in diesen finde, stellt mein nächster Brief zusammen.

LI.

Die Genealogie ab avunculo. — Generis avunculus in den Ueberlieferungen des classischen Alterthums.

Auf dem Poikile genannten Marktplatz der Stadt Sparta stand ein Heroon des Amphilochus. Errichtet hatten es die drei Söhne des Hyraeus, des Sohnes des Aegeus, mit Namen Maesis, Laos, Europas. Dieser Brüder Ahn Tisamenos war nämlich der Demonassa Sohn, Demonassa aber Schwester des Amphilochus. So Pausanias III, 15, 6. Viele Generationen trennen den Tisamenos von den drei Brüdern, seinen fernen Nachkommen. Des Tisamenos Sohn war nämlich Autesion, dieses Theras, dieses Oiolycus, dieses Aegeus, Stammvater der in Sparta mächtigen Phyle der Aegiden, dieses Hyraeus, der Vater der drei Brüder, die mithin in dem Sohne der Demonassa ihren tritavus erkennen. Trotz dieser Generationenzahl bleibt der Avunculat, der Amphilochus mit Tisamenos verbindet, auch für die fernen Nachkommen maassgebend. Die drei Hyraeus-Söhne verehren in Demonassa's Bruder den avunculus generis. Das von ihnen erbaute Heroon gilt dem Geschlechtshaupte.

Die Bedeutung des Avunculats im Geschlechte des Tisamenos hat manche Spuren hinterlassen. Sie tritt uns in der Geschichte des Theras von einer neuen Seite entgegen. Als Aristodem vor der Ankunft der Heracliden im Peloponnes zu Delphi den Tod fand, wurden seine Zwillingssöhne, Procles und Eurysthenes, der Vormundschaft ihres Mutterbruders, eben jenes Theras, übergeben. Argia hiess die Mutter, des Theras Schwester. Beide stammten aus Kadmos' Geschlecht. Theras heisst der fünfte Nachkomme des Polynices, des Oedipussohnes. (Pausanias III, 1, 7; IV, 3, 3.) Als nun Theras zum Anführer einer auf der Insel Calliste zu gründenden Niederlassung sich aufwarf, fassten die Zwillinge, seine Schwestersöhne, den gemeinsamen Beschluss, dem avunculus nach der fernen Ansiedelung zu folgen. „Nur

in dieser Bereitwilligkeit," schreibt Pausanias III, 1, „stimmten Procles und Eurysthenes überein, in allen übrigen Angelegenheiten herrschte zwischen ihnen beständige Zwietracht." So gross ist also das Ansehn des avunculus, dass seinen Wünschen gegenüber jede Meinungsverschiedenheit der Neffen verschwindet, jede Feindseligkeit verstummt. Was selbst das Zwillingsverhältniss nicht zu sichern vermag, das bewirkt die Achtung vor der Autorität des mütterlichen Oheims, oder, um dem Ausdruck des Pausanias: προθυμία ἐς τὸν Θήραν noch näher zu kommen, die beide Neffen erfüllende freudige Bereitwilligkeit, dessen Unternehmungen zu fördern.

In dem Streite der Heracliden um die Herrschaft über Messenien erscheint Theras nochmals, und wieder knüpft sich an ihn eine Aeusserung der Bedeutung des Avunculats. Die Geschichte wird so erzählt. Dem Temenos verleihen die Dorer Argos. Cresphontes erhebt Ansprüche auf Messenien. Theras aber begünstigt die Söhne Aristodem's, θεῖος ὢν πρὸς μητρός (Pausanias a. a. O.). Besondere Beachtung verdient der weitere Verlauf des Streites. Zwischen den Nebenbuhlern soll das Loos entscheiden. In eine mit Wasser gefüllte Hydria werden zwei aus Erde geformte Kugeln geworfen. Am Feuer gehärtet ist die des Cresphontes, das Wasser vermag nicht, sie aufzulösen; an der Sonne gebrannt dagegen die von Theras für die Schwestersöhne eingelegte, die in der Hydria rasch zu einer unförmlichen Schlammmasse sich auflöst. — Wie könnten wir die Idee dieser Symbolik, wie in den Erdschollen den Tellurismus als das leitende Princip, wie in der Schlammmasse den Hinweis auf die tiefste Stufe der chthonischen Religion, auf jene Göttlichkeit der Sümpfe und Sumpfzeugungen verkennen, die als das Princip der Maternität in ihrer vollen Naturfreiheit schon öfter (Brief I, II) uns entgegentrat? Theras ist es, der dieses hetärische Urmutterthum vertritt, Theras, der Kadmeer aus Theben, ein Nachkomme des von den Erderynnien verfolgten Mutterschänders Oedipus, Sprössling der phoenicischen Sparti, jener terrigenae, deren tellurisches Schlangenrecht dem Menschen nur eine Mutter, keinen Vater leiht.

Zu welchen Schlüssen führt die Vergleichung dieser ver-

schiedenen Traditionen? Ich denke zu folgenden. Das wiederholte Hervortreten des Avunculats im Geschlechte des Tisamenos zeigt, dass die Errichtung des Heroon zu Ehren des berühmten Sehers durch die fernen Nachkommen seiner Schwester in dem Rechte des Stammes, nicht in einer Laune der Hyraeus-Söhne noch in deren Ahnenstolz wurzelt. — Weiter werden wir über die Grundlage dieses schwesterlichen Stammesrechts belehrt. Der Avunculat entspringt jener urzeitlichen Promiscuität, die in der iniussa creatio der Sümpfe das Bild des allgebärenden göttlichen Mutterthums erkennt, und nach diesem Gesetze des freien, fessellosen Naturlebens die menschlichen Zustände beurtheilt. — Endlich eine dritte Beobachtung. Wir sehen in dem Schicksal der beiden Erdkugeln das tiefere Religionsprincip des reinen Tellurismus im Kampfe mit einem höhern von diesem besiegt, entsprechend den Avunculat durch die väterliche Filiation zurückgedrängt. In gerader aufsteigender Linie wird die Abstammung der Hyraeussöhne bis zu dem tritavus verfolgt, zu den Ascendenten gehören auch Aegeus und Oiolycus, welchen dieselben Hyraeus-Söhne auf derselben Poikile Heroa errichten. Entzogen ist also dem Avunculate die Grundlage der Zustände, die ihm seine Bedeutung gaben. Aber ungeschmälert erhält sich sein überliefertes Ansehn. In der Geschichte des Tisamenos-Geschlechts tritt sein Gewicht immer von neuem hervor. Auch die Genealogie ab avunculo ist nicht vergessen. Mit Tisamenos schliesst die gerade Linie der Hyraeusvorfahren. Auf Tisamenos aber folgen Mutter und Mutterbruder. Der Stammbaum, erst väterlich, endet mit dem Avunculate der fernen Vorzeit.

Alle diese Ideen wiederholen sich bei einem Volke Italiens, das gleich den phoenicischen Kadmeern als Erdgeborne sich betrachtet, bei den terrigenae Etrusci. Im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung giebt der Volaterraner Persius eine Darstellung, welche die Verwandtschaftsbegriffe der Mutterfamilie bis in ihre letzte Consequenz, die Genealogisierung von dem Mutterbruder, verfolgt. Die sechste Satyre nämlich enthält ein Zwiegespräch des Dichters mit seinem zukünftigen Erben, dem er die Absicht, noch vor dem Tode das Erbgut zu schmä-

lern, verkündet. „Sage mir nun deutlich," fährt er, an den Erben sich wendend, fort, „willst du daran mich hindern?" worauf die Unterhaltung folgenden weitern Verlauf nimmt.

— — An prohibes? — dic clare. — Non adeo, inquis
Exossatus ager iuxta est. — Age, si mihi nulla
Iam reliqua ex amitis, patruelis nulla, proneptis
Nulla manet patrui, sterilis matertera vixit
Deque avia nihilum superest, accedo Bovillas,
Clivumque ad Virbi, praesto est mihi Manius heres. —
Progenies terrae? — Quaere ex me, quis mihi quartus
Sit pater: haud prompte, dicam tamen; adde etiam unum
Unum etiam: terrae est iam filius et mihi ritu
Manius hic generis prope maior avunculus exit.

Die Wechselreden vertheilen sich folgendermaassen auf die beiden Sprecher. Zuerst entgegnet der Erbe auf die Drohung der Vermögensschmälerung: „Nicht in so hohem Grade ist das nebenanliegende Feld ausgebeint." Das will sagen: nicht in so hohem Grade ist deine Seitenverwandtschaft erschöpft, als es dein Vermögen, folgeweise deine Aussicht, einen Erben zu erhalten, sein wird, falls du auf deinem Vorhaben beharrst. — Durch diese Anspielung auf das Missgeschick der Verwandtenlosigkeit gereizt, erwidert der Dichter: „Wohlan, wenn aus der Zahl der Vatersschwestern keine übrig ist, keine Vatersbruderstochter, keine Vatersbrudersurenkelin mir bleibt, wenn unfruchtbar die Mutterschwester gelebt hat und vom Stamme der Grossmutter gar nichts mehr vorhanden ist: so wandre ich nach Bovillae und dem Virbiushügel, bereit ist mir dort ein Manius als Erbe." — „Eine Geburt der Erde?" frägt jetzt der Gegner. Er will sagen: ein Bettler aus der Schaar der aricinischen Manii sollte dir ein erwünschter Erbe sein? — Rede nicht so verächtlich von diesen Leuten, schliesst der Dichter. Sind wir denn edler von Abkunft als diese terrigenae Manii, die Bettler am clivus des Virbius? „Frage mich nach meinem vierten Vater. Ich nenn' ihn dir, doch nicht ohne Mühe. Füge einen hinzu, noch einen: schon dieser tritavus ist ein Sohn der Erde. Nach gewohnter Art (ritu) tritt er aus dem Mutterschoosse ans Licht

(exit), dieser Manius, mir ein generis avunculus, kaum entlegener als der Bruder einer proavia.“ —

Das Alterthum hat uns kein Denkmal hinterlassen, das auf den Gegensatz der etruscischen Familien- und Verwandtschaftsbetrachtung zu der römischen mehr Licht würfe. Vom Beginn bis zum Schlusse der Unterhaltung wird vorzugsweise der cognatio ex transverso sive a latere, wie Caius in Fr. 1 pr. D. de gradibus (XXXVIII, 10) sich ausdrückt, und in Verbindung damit der durch Frauen vermittelten Verwandtschaft gedacht. Erst finden wir den ager iuxta, den Verwandtenbezirk a latere, dann die Aufzählung der Weiblichkeiten, die ihn bilden, schliesslich die Genealogie ab avunculo, die das Stammeshaupt wieder in dem ager iuxta, dem Bruder einer entfernten Ahnfrau, findet. — Als Grundlage des ganzen Systems erscheint das Erdmutterthum. Progenies terrae heisst das Volk des aus der Erdfurche emporsteigenden Tages, Manius jeder einzelne desselben (Festus p. 145 Müller. — Sage von Tanaquil S. 310.) Die Folgerichtigkeit dieses Ideencomplexes scheint die Aufnahme der geraden Ascendentenlinie in den Stammbaum auszuschliessen. Wenn Persius dennoch auch ihrer gedenkt, von dem quartus pater (abavus) zu dem fünften (atavus), selbst zu dem sechsten (tritavus) emporsteigt und erst nach Erschöpfung der väterlich geraden Linie in die mütterliche Seitenlinie überspringt, wenn er ferner in der Aufzählung der weiblichen Seitenverwandten die des Vaterstammes (amitae filia und proneptis patrui) jenen der Mutter (matertera, avia sc. materna) voranstellt, so wissen wir aus den Bemerkungen zu der spartanischen Amphilochus-Sage, worin der Grund dieser Anomalie zu suchen ist. Längst vollzogen hat sich in Etrurien der Uebergang von der Schwestersohns- zu der Vaterssohns-Familie. Der geraden aufsteigenden Linie folgt die Genealogie, dem avunculus aber bleibt die Vergangenheit, in der die Geschlechtsursprünge sich verlieren. Wo die Möglichkeit, den Vater zu nennen, nicht hinreicht, da tritt Manius als generis avunculus aus dem Mutterschooss der Erde hervor. Ist diese Vergangenheit auch keine ferne, beginnt sie beinahe schon (prope) bei dem proavus, der nur mit Mühe seinen Vater, den abavus, zu nennen weiss, liegt also der generis avunculus meist schon

im Grade des avunculus maior, proaviae frater: die Idee, welche den Mutterbruder den entfernten Geschlechtsanfängen vorbehält, bleibt die maassgebende. Ist es doch die Absicht, eitlen Ahnenstolz zu geisseln, welche des Dichters Darstellung leitet und bestimmt.

In einem frühern Briefe habe ich die Stellung besprochen, welche das etruscische Alterthum dem nepos, sororis filius, einräumte. Dank unserm Dichter kennen wir jetzt auch avunculus. Vervollständigt wird das gewonnene Bild durch einige Züge aus der Geschichte der ältesten römisch-etruscischen Kämpfe. Wer könnte in dem Hasse, mit welchem der letzte Tarquinier seine Schwestersöhne verfolgt, die Ansprüche derselben auf den Thron, wer in Brutus Verständniss des delphischen Spruchs die dem Erdmutterthum von den terrigenae Etrusci gezollte Hochachtung, wer in der Parteiergreifung der Vitellier für ihre Schwestersöhne, die Kinder des Brutus (nach Plutarch in Poplicola), wer endlich in Porsena's weiblichen Geisseln den Gedanken der durch die Frauen bestimmten Verwandtschaft verkennen, tanquam tales obsides et domum latius et civitatis animam efficacius teneant. (Tacitus, Germania c. VIII und c. XX.) Unbeachtet ist diese durchgreifende Ideenharmonie, unbeachtet die Angabe der mütterlichen Abstammung auf so vielen Grabestiteln, unbeachtet endlich auch das geblieben, dass Maecenas, der nach römischem Systeme C. Maecenas L. F. Pomptina heisst, nach etruscischem den mütterlichen Ursprung aus dem Geschlechte der Cilnier mit hervorzuheben nicht vergisst. (Bornemann, Variae observationes de antiquitate romana. Marburg 1883.) Wer wollte sich darüber wundern? Ist doch nur der durch die vergleichende Forschung erweiterte und geschärfte Blick befähigt, unter den Schöpfungen eines höher entwickelten Socialzustandes die unscheinbaren Ueberreste älterer Culturstufen wahrzunehmen und aus den Trümmern die Structur des Gebäudes zu erkennen, dem sie einst angehörten. Quotus quisque?

Zum Schlusse erinnere ich an den Parallelismus, der die beiden Traditionen des classischen Alterthums mit jenen der Congostämme und der Chichimeken Anahuac's verbindet. In allen diesen Ueberlieferungen bleibt die Genealogie ab avunculo

auf den fernen Geschlechtsursprung beschränkt. Nur da vermag sie sich zu behaupten, wo die väterliche Abstammung nicht weiter zu ermitteln ist. Die Gesetzmässigkeit der menschlichen Gedankenentwicklung bei den verschiedensten Völkern, folgeweise die Einheit unsers Geschlechts erhält dadurch neue Bestätigung. It is only in virtue of the possession of a common mind, such as belongs to a single species, that the uniform operations are possible. (Morgan, Systems p. 258.)

LII.

Fortdauer des Avunculats in der Nachkommenschaft des Mutterbruders — *ΑΝΕΨΙΟΙ.*

Viele Generationen, bemerkte ich in dem letzten Schreiben, trennen die Hyraeussöhne von Tisamenos, der Demonassa Sohn, dennoch bewahrt der Avunculat, der diesen fernen Vorfahr mit Amphilochus, dem Demonassabruder, verbindet, sein volles Ansehn. Keine Generationenzahl, kein Zeitablauf schwächt die Verwandtschaft, welche ein früheres Jahrhundert entstehn sah. Aeusserungen dieses Continuitätsprincips geben in griechischen Mythen hie und da sich zu erkennen. Ich erinnere zuerst an das, was im Mutterrecht S. 165 über *Μήτηρ ἰσοδρόμη* (bei Strabo VIII p. 383) bemerkt worden ist. Isodrome heisst die Mutter Erde, der sterblichen Mutter Vorbild, weil sie mit der langen Reihe der aufeinander folgenden Generationen gleichen Schritt hält, mit jedem neuen Geschlechte vorwärts rückt, und, zuletzt in der jüngsten verkörpert, das Verwandtschaftsverhältniss, das in der ersten seinen Ursprung genommen hat, mit sich auf jene überträgt. So heisst Pero nicht nur der Chloris, sondern auch der Tyro, der minyeischen Urmutter, Tochter (MR. S. 289). Gleicher Weise erinnert in Pindar's IV. Pythischer Ode Jason den Pelias an die gemeinsame Urmutter Enarea: *Μία βοῦς Κρηθεῖ τε μάτηρ καὶ θρασυμήδεϊ Σαλμονεῖ*; denn die

gleiche Verwandtschaft, welche Kretheus und Salmoneus verbindet, die innigste von allen, die Gemeinsamkeit des gebärenden Mutterschoosses, überträgt sich ungeschwächt auf beider Nachkommen durch alle Geschlechter, so dass, nach des Dichters Ausdruck, die Moiren abseits treten, wenn unter solchen Verwandten Hader ausbricht. (MR. S. 162. 163.) Nicht anders bleiben die Jungfrauen des ebenfalls minyeischen Geschlechts der Aioleae für die That ihrer Urmutter durch alle Zeiten hindurch das Opfer schuldig, ohne Berücksichtigung der Gradesentfernung. (MR. S. 212 f.) Endlich erhält sich die Völkerverwandtschaft durch die Folge der Jahrhunderte. Myser, Lyder, Karer bleiben Brüder, weil sie es einmal waren, und entsprechende Beispiele mit bezeichnenden Aeusserungen ungeschwächten Verwandtschaftsgefühls kehren oft wieder. (MR. S. 311. 318.)

Wie das Mutterthum, so der mit ihm unlösbar verbundene Avunculat. Ein Beispiel bietet die Sagengeschichte Amphitryon's. Reich an Aeusserungen der Bedeutung des Avunculats ist der ganze Mythenkreis. Als Mutterbruder entsühnt Kreon, Herrscher in Theben, den Amphitryon, der seinen väterlichen Oheim Electryon unabsichtlich getödtet; als Mutterbruder leistet er ihm Beistand zum Kriege gegen die Teleboer, an deren Besiegung Alcmene, Electryon's Tochter, nach dem Untergange ihrer Brüder den Besitz ihrer Hand geknüpft; als Mutterbruder endlich fordert er von dem Schwestersohne die Befreiung seines Landes von den Verwüstungen, mit welchen der Fuchs es heimsucht. (Apollodor II, c. 4, §§ 5—7; III, c. 5, § 7. Pausan. VIII, 14, 2. Schol. Apollon. Rhod. I, 747.) Ferner: Eurystheus, jenes Sthenelos Sohn, der nach Electryon's Tod und Amphitryon's Vertreibung den Thron von Mycenai gewinnt, vertraut seinem mütterlichen Oheim Atreus die Regierung des Reichs, während er gegen die Heracliden zu Feld zieht. Als darauf der avunculus in Attica den Tod gefunden, erhält der Schwestersohn mit Einwilligung des Volks den erledigten Thron, *κατὰ τὸ οἰκεῖον*, wie Thucydides I, 9 hervorhebt, d. h. um der mütterlichen Verwandtschaft willen; denn auch von Pausanias VI, 6, 1 wird *οἶκος* für die Verwandtschaft mütterlicher Linie im Gegensatz zu *γένος*, der väterlichen, gebraucht.

An diese Manifestationen des Avunculats in den Geschlechtern der Amphitryoniden und Pelopiden schliesst diejenige sich an, in welcher der Uebergang des Verwandtschaftsbands auf die männliche Descendenz des Mutterbruders hervortritt. Von Oionos nämlich, dem Sohne des Likymnios, dem Enkel des Eurystheus, des Atreus Schwestersohns, erzählt Pausanias III, 15, 3 folgende Geschichte. Mit Heracles, seines Vaters (Likymnios) Schwestersohn, kam Oionos nach Sparta. Während nun beide aus Schaulust in der Stadt umherwandelten, fiel Hippocoon's Hund den Knaben an. Oionos erlegte das Thier mit einem Steinwurfe. Da kamen Hippocoon's Söhne aus dem Hause gestürzt und erschlugen ihn. Desshalb erhob Heracles Krieg gegen die Mörder. Anfangs war ihm das Glück nicht günstig, verwundet trat er den Rückzug an. Später aber kehrte er wieder und nahm volle Rache für Oionos' Tod. — Zu Sparta sah man des Knaben Grabmal neben Heracles' Tempel, zudem ein Heiligthum der Athene Axiopoina, dessen Ursprung auf jenes Ereigniss zurückgeführt wurde. — Was liegt dem trauten Verkehr des Oionos und Heracles, was der Rachethat des letztern zu Grunde? Die Macht des Avunculats, antwortet Pausanias, jenes Avunculats, der in Likymnios seinen Anfang, in Likymnios' Sohn seine Fortdauer hat. *Οἰώνος, ἡλικίαν μὲν μειράκιον, ἀνεψιός δὲ Ἡρακλεῖ, Λικυμνίου γὰρ παῖς ἦν, τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ Ἀλκμήνης.*

Wie das Oheimverhältniss so das Correlat Schwestersohn: Auch diese Seite des Blutbands findet in der männlichen Descendenz ihre Fortsetzung. Heracles' Sohn Tlepolemos ist dem Likymnios ebenso innig verbunden wie Heracles selbst. Erschlägt er des Vaters geliebten Mutterbruder, so begeht er eine Sünde, unsühnbar wie der Mord des eigenen avunculus. Sowohl Pindar als Homer betonen diesen Ursprung der Schuld, jener in den Worten: *Ἀλκμήνης κασίγνητον νόθον ἔκτανε ἐν Τίρυνθι Λικύμνιον* (Ol. VII, 50), dieser in den entsprechenden *πατρὸς ἑοῖο φίλον μήτρωα κατέκτα ἤδη γηράσκοντα Λικύμνιον, ὄζον Ἄρηος.* (Il. V, 627.) Den Schuldigen erreicht die Strafe vor Troia. Er fällt von der Hand des Lykiers Sarpedon, eines Muttersohns. (Apollod. II, 8, 2. Diodor IV, 58; V, 59. Schol. Pindar. p. 164 Boeckh.)

Die Verwandtschaftsbetrachtung, welche in den vorstehen-

den Mythen sich zu erkennen giebt, steht nicht vereinzelt da. Sie wiederholt sich in den Systemen einiger nordamerikanischer Aboriginerstämme, die ihr einen festen terminologischen Ausdruck leihen. Bei den Missuri-Indianern heisst des avunculus Sohn avunculus wie der Vater; nicht anders des avunculus weitere männliche Nachkommenschaft ohne irgendwelche Begrenzung. An die Uebertragung des Namens knüpft sich der Uebergang der vollen Autorität, welche die Indianergesellschaft dem Avunculate einräumt. (Morgan, Systems p. 158). Eine Folge dieser Auffassung, bemerkt Morgan, Systems p. 179, ist es, dass ein Kind Oheim eines hundertjährigen Neffen werden kann. *Οἰώνος ἡλικίαν μειράκιον* Oheim des Heracles. Beachtenswerth, weil Maassstab für die Machtfülle des Avunculats, ist der Muttername, den dasselbe System der Tochter des Mutterbruders beilegt. Heisst der Sohn avunculus, so wird die Tochter Mutter, dieser Tochter Kind folgeweise Bruder oder Schwester des ersten Schwestersohns. In der folgenden Generation aber lebt der Avunculat wieder auf. Der ursprüngliche Schwestersohn heisst Oheim der Kinder der Enkelin des ursprünglichen avunculus; diese Kinder sind ihm Neffen und Nichten. Das Gegenübertreten zweier Blutsgenossen verschiedenen Geschlechts genügt, dem frühern Avunculate in einer spätern Generation Auferweckung zu bringen. — Mit den Missuri-Indianern stimmen die Illinois überein. Auch sie leihen dem Avunculate Fortdauer in der männlichen Descendenz des Mutterbruders, auch sie anerkennen für die weibliche Verwandtschaft die Mutterqualität, auch sie lassen in der spätern Generation den Avunculat wieder erstehen. — Anders die Choktas und Pawnis. Diese Stämme ersetzen die Correlation Mutterbruder-Schwestersohn durch Vater und Sohn. Die Kinder von Bruder und Schwester stehen zu einander in dem letztern, nicht in jenem erstern Verhältniss. Principiell scheint der Gegensatz beider Systeme. Dennoch lässt der Anschluss des letztern an das erstere sich nicht verkennen. Er äussert sich zunächst in der Umstellung der Rollen von Vater und Sohn. Vater tritt nicht an Oheims-, Sohn nicht an Neffen-Stelle. Umgekehrt wird der Schwestersohn zum Vater, der Bruderssohn zum Sohne. Die höhere Stellung erhält jener,

die untergeordnete dieser. Der mütterliche Ursprung überwiegt den väterlichen, die Verwandtschaftsbetrachtung der alten Zeit die des neuen Paternitäts-Systems. — Zweitens finden wir das Princip der Fortdauer des einmal entstandenen Verwandtschaftsverhältnisses auch hier gewahrt. Vater heisst nicht nur der Schwestersohn, sondern auch dieses Sohnes Sohn und so in infinitum. „Ist das Verhältniss der Bruders- und Schwestersöhne das von Oheim und Neffe," schreibt Morgan, „so wird des Oheims Sohn wieder Oheim, ebenso dieses Sohnes Sohn und so weiter fort ohne Beschränkung der Descendenz; — ist es das von Vater und Sohn, so bleibt die Fortdauer dieselbe. Des Vaters Sohn ist wieder Vater; ebenso des Vaters Enkel und jeder folgende Descendent ohne Grenze." Also volle Uebereinstimmung. Entscheidend ist origo, der Grad etwas Zufälliges, das unbeachtet bleibt. So verlangt es die comunale Verwandtschaftsbetrachtung, die in jeder Generation das ursprüngliche Blutverhältniss ungeschwächt wiederkehren sieht.

Diese amerikanischen Systeme enthalten den Schlüssel zum Verständniss der griechischen *ἀνεψιοί*. In der *ἀνεψιότης* liegt die Uebertragung des Oheim- und Neffenthums auf die Söhne eines Geschwisterpaares verschiedenen Geschlechts von neuem vor. Nicht nur sachlich, sondern auch terminologisch stimmen die griechischen mit den amerikanischen Aboriginern überein. Wir wissen, *ἀ-νεψιός* ist die Adiectivbildung jener dem italischen nepos entsprechenden Substantivform, die dem pluralen *νέποδες* zu Grunde liegt; wir erinnern uns ferner an den früher gegebenen Nachweis, dass die griechische Auffassung gleich der italischen dem Nepos-Begriff die mütterliche Verwandtschaftsbetrachtung zu Grunde legt. Bezweifeln lässt sich also nicht: *ἀνεψιοί* werden die Bruder- und Schwestersöhne nach dem Avunculate genannt, welcher den Mutterbruder mit den Schwesterkindern, den nepotes des alten Systems, verbindet. In der Grundanschauung stimmen also die griechische und die amerikanische Terminologie überein. Verschieden dagegen sind sie darin, dass, während die letztere die Unterscheidung beider Correlationsglieder festhält, also auch unter Geschwisterkindern Oheime und Neffen einander gegenübertreten lässt, die erstere den Schwestersohnsnamen als ter-

minus communis mit reciproquer Geltung für beide Glieder gebraucht, also „schwesterlich“ nicht weniger auf die Oheimseite als auf die Schwestersohnsseite anwendet. — Ist dieser Verschiedenheit keine principielle Bedeutung beizulegen, so übt sie doch auf die weitere Entwicklung der *ἀνεψιότης* entscheidenden Einfluss aus. Dem Fehlen der Correlation „Oheim“ müssen wir es zuschreiben, wenn der Ursprung des Worts aus der Schwestersohns-Verwandtschaft in Vergessenheit geräth, die Begrenzung seiner Anwendung auf die Kinder eines Geschwisterpaares verschiedenes Geschlechts wegfällt und schliesslich aus dem anfänglichen Oheim- und Neffen-Verbande der selbstständige Begriff der Vettern- und Cousinen-Verwandtschaft sich entwickelt. Als Pausanias die zuvor angeführten Worte schrieb: *Οἰώνος ἀνεψιὸς Ἡρακλεῖ, Λικυμνίου γὰρ παῖς ἦν τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ Ἀλκμήνης*, war diese Entwicklung längst durchgeführt, die genauere Bestimmung des generellen Begriffs daher nothwendig. Ahnen mochte der Schriftsteller wohl nicht, dass seine Erläuterung der ältesten Wortbedeutung genau entspricht.

LIII.

ΘΕΙΟΣ — ΝΕΝΝΟΣ.

θεῖος ist der einzige Verwandtschaftsname, dessen Wortbedeutung keinem Zweifel unterliegt. Was wissen wir von avus, von amita, was von den Affinitäts-Bezeichnungen janitrices-*εἰνατέρες*, levir-*δαήρ*, glos-*γάλως*? Bekannt ist die Anwendung, unsicher der Wortsinn, gewagt die Ermittelung der Wurzelbedeutung. Anders *θεῖος*. Ueber dieses Wort herrscht keine Unsicherheit. Unanfechtbar ist die Adjectivbildung, unanfechtbar die Ableitung von *θεός*, durch zahlreiche Analogieen, besonders auch auf dem Gebiete der Verwandtschaftsterminologie (*ἀνεψιός, ματρῷος, πατρῷος*, patruus, consobrinus, amitinus), gerechtfertigt die substantive Verwendung der Adjectivbildung; gesichert

also die Grundlage für Feststellung des Wortsinns. Die Griechen gaben dem Oheim das Prädicat des „Göttlichen". Das Eigenschaftswort wird nomen cognationis.

Ueberraschende Erscheinung! Woher dem Oheim eine Auszeichnung, die kaum für den Vater gerechtfertigt scheint? Ich antworte: in den Zuständen der Mutterfamilie liegt des Räthsels Lösung. Den Anschauungen und Gefühlen, die diese erzeugt, folgt die Sprache, wenn sie den Oheim θεῖος, den Göttlichen, Unverletzlichen, Geweihten nennt. Denn so erscheint er in den Traditionen aller Völker, so heute noch bei jenen Stämmen, die der Schwestersohnsfamilie treu geblieben sind. George Brown weiss die Stellung des Mutterbruders in der Familie der Südsee-Insulaner, bei welchen er als Geistlicher weilte, nicht anders zu characterisieren als durch den Ausdruck, das Volk bekleide ihn mit einem semi sacred character. Sie erinnern sich der Stelle und meiner Bemerkungen dazu aus einem frühern Briefe (XLIII. S. 102). Einen andern Ausdruck derselben Anschauung enthält die Rede eines Mohamedaners, welche Denham, Clapperton und Oudney in ihren Reiseerinnerungen aus den Jahren 1822 bis 1824 mittheilen. Abd-el-Goder, erzählen sie, ein Verwandter des Mohamed Bello, Sultans von Haussa, traf im Hause eines Kaufmanns von Gadames mit den genannten Herren, die ohne Verkleidung reisten, zusammen. Ein Religionsgespräch führte sogleich zur Erwähnung des dem Moslem anstössigsten Punkts der christlichen Lehre, der Dreieinigkeit. Lächelnd bat der Mohamedaner um Erklärung dieses Begriffs, rief jedoch, ohne abzuwarten: „Trinität, das ist Vater, Sohn und Mutterbruder." Bei den Leuten von Kano und Gadames konnte er auf Verständniss rechnen. Behauptet doch bei ihnen der Avunculat trotz und neben der Paternität sein altes hervorragendes Ansehn bis auf den heutigen Tag. (Giraud-Teulon, Les origines de la famille, 1884, p. 221 sq.) Der Spott, den die Vergleichung beabsichtigt, nimmt der darin enthaltenen Zusammenstellung des Religions- und des Verwandtschaftsbegriffs nichts von ihrer Bedeutung. In der Weihe des Avunculats verbinden sich beide Ideen. Auf der Rechtsordnung des civilen Lebens ruht die Vatergewalt, auf göttlichem Gebot die Unantastbarkeit des

Mutterbruders. Sünde ist jeder Widerstand, Sünde nicht weniger unsühnbar als die Verletzung des Mutterthums selbst. Den prägnantesten Ausdruck dieses Religionscharacters bietet eine Episode aus der Geschichte des grossen Kriegs der Kurus und Pandus, welche ich Ihnen später in Verbindung mit den übrigen Erscheinungen des Avunculats in dem Mahabharat vorzulegen gedenke. Die sprachliche Bedeutung und der Sachgehalt decken sich vollkommen.

θεῖος blieb nicht auf die Verwandtschaft beschränkt, aus welcher es hervorgegangen war. Wir finden θεῖος πρὸς πατρὸς ebenso häufig als θεῖος πρὸς μητρός. Promiscue wird das Wort gebraucht, nach dem Ausdruck, dessen die Institutionen III, 6, 3 sich bedienen. Noch mehr, dem masculinum θεῖος tritt das femininum θεία zur Seite, auch dieses beidseitig gleich τηθίς, τιτθίς (welche letztere Schreibweise Lobeck zu Phrynichus p. 134 verwirft) nach einem Werke περὶ ὀνομάτων συγγενικῶν, das Eustath zu Ilias XIV, 118 benützt. Bedenken gegen die ursprüngliche Gleichung θεῖος = avunculus vermag die spätere Generalisierung nicht zu erregen. Wir wissen, wie verbreitet auf dem Gebiete der Verwandtschaftsterminologie sie ist, insbesondere wie regelmässig die Uebertragung der nomina maternae cognationis auf die entsprechenden Verwandtschaften der väterlichen Seite sich wiederholt, und sind auch über die innere Verbindung dieser Erscheinung mit der Entwicklung der Familie und der Verwandtschaftsbegriffe längst zur Klarheit gelangt. Darüber also kein weiteres Wort. Neuen Stoff zum Nachdenken bietet die Vergleichung der römischen und griechischen Nomenclatur. Widmen wir dieser unsere Aufmerksamkeit.

Ungleich θεῖος hat avunculus die Grenze seiner ursprünglichen Anwendung nie überschritten. Nennt Seneca ad Helviam matrem C. VII den Gemahl der Mutterschwester mit demselben Worte wie den Mutterbruder, so bleibt seine Anwendung, trotz ihrer Unregelmässigkeit, der ursprünglichen Verbindung des Worts mit der Mutterseite doch immer treu. Der väterliche Oheim erhält einen andern Namen. Neu ist die Verwandtschaft, neu die Bezeichnung. Avunculus wird patruus „der väterliche" gegenübergestellt. Die gleiche Erscheinung wiederholt sich be-

züglich der Mutter- und Vatersschwester. In jener erblickt die Urzeit eine zweite Mutter, sie bildet die Reduplication matertera; — diese entwickelt einen neuen Begriff, erhält folgeweise eine neue Bezeichnung, die einzige, mit der die Anerkennung des persönlichen Vaterthums die Terminologie bereichert, amita. Von einer Ausdehnung des nomen maternae cognationis auf die Vatersseite ist hier so wenig die Rede als bei avunculus. Also vier Verwandtschaften, vier Specialnamen am Ende der Entwicklung wie beim Beginn derselben. Vollkommen der Gegensatz Griechenlands. *θεῖος*, ursprünglich der Mutterseite ebenso entschieden verbunden wie avunculus, begreift schliesslich unter einem Begriffe und einem (männlich und weiblich terminierten) Worte vier, ihrem innern Gehalte nach verschiedene Verwandtschaften. Wird Unterscheidung Bedürfniss, so helfen die Zusätze *πρὸς πατρός*, *πρὸς μητρός*, oder die Adjectivbildungen *μητρῷος*, *πατρῷος*, oder endlich die descriptiven composita *μητροκασίγνητος*, *μητροαδελφός*, zusammengezogen *πατράδελφος* (fluctuante tono), *μητράδελφος* wie *ἀνδραδελφός*, *γυναικαδελφός*. (Lobeck zu Phrynichus p. 304.)

Giebt es eine Erklärung dieses so völlig entgegengesetzten Entwicklungsgangs beider Terminologieen? Beachten Sie folgenden Gedanken. *θεῖος* bezeichnet nicht das Blutband als solches, vielmehr die Weihe, die es umgiebt, die Hochachtung, die es einflösst, also die innere subjective Gesinnung, nicht die objective Grundlage. Dadurch unterscheidet es sich von den nomina specialia *μητρῷος*, *πατρῷος*, *μητράδελφος*, *πατράδελφος*, dadurch ebenso von avunculus, das eine Beziehung zu dem persönlichen Liebesgefühle erst durch die Diminutivbildung gewinnt. In diesem Gegensatze liegt der Schlüssel des Räthsels. Feste Grenzen weist dem Blutbande die Natur an, die respectvolle Gesinnung dagegen kennt keine Schranke. Entwickelt in dem Verkehr mit dem Mutterbruder überträgt sie sich auf diejenigen Blutsgenossen, welche die höhere Familien- und Culturstufe in gleicher Dignation jenem an die Seite stellt, auf Vatersbruder und die Schwestern beider Seiten, also auf dieselben Personen, deren Reverenzansprüche die römischen Juristen auf das Motiv parentum loco esse zurückführen, die heutigen mit dem unlateinischen Ausdruck

respectus parentelae bezeichnen. Z. B. Fr. 15 § 2 und Fr. 16 D. Soluto matrimonio (XXIV, 3). Fr. 39 pr. De ritu nuptiar. (XXIII, 2). § 5 Inst. De nuptiis (1, 10) H. E. Dirksen, Beiträge zur Kunde des röm. Rechts (1825), Abhandlung VI, besonders S. 255. Wohin die Gesinnung sich wendet, dahin folgt das Wort.

In der Schriftsprache hat θεῖος erst spät Aufnahme gefunden. Vor Xenophon fehlt es an jedem Beispiel. Begreiflich, sofern wir die ursprüngliche Bedeutung und Anwendung des Worts festhalten. Ehrerbietung erweist sich im lebendigen Verkehr des Lebens, in diesem bildet, in diesem befestigt sich der Gebrauch des Worts, auf ihn bleibt er lange beschränkt. Jahrhunderte hindurch ist θεῖος dem Volksmunde geläufig, ehe die Literatur es anerkennt. Dieselbe Popularität bleibt ihm bis in die letzten Zeiten des Alterthums. Sie bildet die unerlässliche Voraussetzung des Siegs, den die fremde griechische Oheimbezeichnung über die einheimisch-römische Terminologie davonträgt. Von θεῖος, θεία ist zio, zia, ebenso tio, tia gebildet. Keines andern Ausdrucks bedient sich Italien, keines andern Spanien. Bis in unsere Tage erstreckt sich, was die Anfänge der menschlichen Familie zuerst bildeten. Längst verdunkelt ist der Urgedanke, erhalten das Wort als Bezeichnung des Oheim- und Tantenbegriffs in abstracter Auffassung.

Neben θεῖος besitzt die griechische Terminologie noch eine zweite Benennung desselben Blutsverhältnisses, das Wort νέννος. Nicht nur in der Bedeutung, auch in dem Umfang ihrer Anwendung stimmen beide Ausdrücke überein. Wie θεῖος wird νέννος promiscue sowohl für den Vaters- als für den Mutterbruder gebraucht; wie θεῖος θεία neben sich hat, so νέννος νέννα oder νάννη. (Pollux III, 16, 22.) Am bestimmtesten redet Eustath p. 971, 26: θεῖος, πατρὸς καὶ μητρὸς ἀδελφός, ὁ καὶ νέννος. Wenn derselbe Eustath an einer andern Stelle, p. 777, 60, nur den Vatersbruder anführt: ὁ νέννος, λέξις αὕτη συγγενική, δήλουσα θεῖον ἤγουν τὸν τοῦ πατρὸς ἀδελφόν, wenn auch Hesych's unvollständig erhaltene Glosse νέννος — — — ἀδελφός zweifelsohne mit πατρός zu ergänzen ist, so entspringt diese einseitige Angabe nicht der Absicht, den Mutterbruder auszuschliessen, vielmehr der Herr-

schaft des Vatergedankens in der spätern griechischen Familie. Gesichert ist also die Thatsache. Für Oheim besitzt die Sprache zwei vollkommen sich deckende Wörter.

Seltsame Erscheinung! Zwei Ausdrücke, also zwei verschiedene Auffassungen eines und desselben Blutbandes. Das classische Alterthum bietet nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Lösung dieses Räthsels. Was bleibt? Kein anderes Mittel, als das längst erprobte der Ausdehnung unsers Blicks auf ein weiteres Erfahrungsgebiet, auf jene Völkerstämme, deren Culturstufe der Bildungsperiode des der Verwandtschaftsbezeichnung gewidmeten Wortschatzes noch näher liegt als die der griechischen und römischen Welt. Getäuscht sehn wir unsere Erwartung auch diesmal nicht. Die Doppel-Terminologie, die in θεῖος-ἀνεψιός vorliegt, bildet einen Grundzug der durch Morgan's Bemühung in drei Welttheilen erkundeten Verwandtschaftstafeln. Bei amerikanischen, asiatischen, afrikanischen Menschengeschlechtern liegt das in seiner Integrität vor, wovon die Gräken nur ein Bruchstück erhalten haben. Jedes Blutband erscheint unter zwiefacher Nomenclatur. Noch weiter reicht die Belehrung, die wir gewinnen. Auch über den Ursprung der Doppelsprache werden wir aufgeklärt. Die zwei Ausdrücke vertheilen sich auf die zwei Geschlechter. Eines Worts bedient sich die männliche, des andern die weibliche Stammeshälfte. Das eine hat also jene, das zweite diese gebildet. Unanfechtbar ist die Folgerung. Sie bietet uns was wir suchen, die Erklärung zwiefacher Auffassung, folgeweise zwiefacher Bezeichnung eines und desselben Verwandtschaftsbandes. Vergessen wir nie: zwei Wörter, zwei Begriffe. Zur Aufklärung folgende Einzelheiten.

Verschieden nennt der Mann, verschieden die Frau den Sohn, die Tochter bei den Omaha, den Slave lake Iudianern, und den Sehaptin; verschieden bei den Spokane der Sohn, verschieden die Tochter den Vater, die Mutter; verschieden der Enkel, verschieden die Enkelin den Muttervater, den Vatersvater. Nicht anders behandelt werden die geschwisterlichen Verwandtschaften. Auch hier zwiefache Nomenclatur für alle jene zahlreichen Beziehungen der Brüder und der Schwestern, welche die den aboriginischen Systemen eigenthümliche Beach-

tung des relativen Altersverhältnisses im Gefolge hat. Am vollständigsten entwickelt findet sich die Doppelbezeichnung der Collateralität in den Terminologieen der Dakota, der Red knives, der Athapasca, der Völkerschaften am Columbia-Strome. Aelterer jüngerer Bruder, ältere jüngere Schwester werden von den beiden Geschlechtern verschieden angeredet. Andere Stämme bieten dieselbe Erscheinnng in beschränkterm Umfange. Bei den Eskimo und den südindischen Völkern dravidischen Sprachstammes finden sich je zwei Wörter für ältern Bruder, ältere und jüngere Schwester, während für jüngern Bruder zu gemeinsamem Gebrauche beider Geschlechter nur einer vorliegt. Wieder anders die Burmanen. Sie beschränken die Doppelsprache auf ältere und jüngere Schwester, für ältern und jüngern Bruder gebrauchen Männer und Frauen den gleichen Ausdruck. Am weitesten fortgeschritten ist der Geschlechtsausgleich bei den Upsaroka und den Minnitari, die nur für den ältern Bruder zwei Wörter besitzen (Me-ä-kä nennen ihn die Männer, Mä-tä-nä die Frauen) und bei den Pawnis, welche sich darauf beschränken, den abstracten Bruder- und Schwesterbegriff mit zwei Namen auszustatten. — Bemerken wir schliesslich, dass die doppelte Terminologie nicht auf die erste Seitenlinie begrenzt bleibt, vielmehr über das Geschwisterthum hinaus reicht. Beispiel die Delaware, bei welchen auch für die Verwandtschaften der Geschwisterkinder unter einander eine zwiefache Namenreihe vorliegt. — Der Nachweise genug. Zwei Wörter für dasselbe Blutband, das eine den Frauen geläufig und von ihnen gebildet, das andere Eigenthum der Männer und ihr Erzeugniss: nicht als Singularität, nicht als vereinzelte nationale Erscheinung liegt diese Thatsache vor uns, sie ist das Product einer Geistesstufe, der kein Aboriginerthum sich entzogen haben kann. Zurückgeführt werden wir zu jenem primitiven Stammesleben, das die Gesellschaftsgliederung auf die naturgegebene Geschlechtsverschiedenheit gründet und jeder der so geschiedenen Volkshälften freien Spielraum zur Entwicklung ihrer besonders gearteten Gefühls- und Denkweise offen lässt. Ist das Blutband auch nur eines, jede der beiden Geschlechtsgruppen leiht der daraus hervorgehenden persönlichen Beziehung einen andern Charakter, erfüllt sie mit

einem andern Inhalt, betrachtet sie mit andern Gefühlen, andern Empfindungen; jede erliegt dem Einflusse ihrer Existenzbedingungen, jede folgt dem Zuge ihrer Natur, bildet einen eigenen Begriff und zu dessen lautlicher Fixierung einen besondern Ausdruck. Lesen Sie die Bemerkungen, mit welchen J. of the anthropolog. Inst. XII, 511 das doppelte Descendenzgesetz der beiden Geschlechter begleitet.

Diess der Ursprung der Doppelnamen in den amerikanischen, asiatischen, afrikanischen Systemen, diess auch der unserer griechischen Oheimbezeichnungen. Welches Schicksal der Fortgang der Zeiten den zwiefachen Terminologieen bereitet, entgeht unserer Wahrnehmung nicht. Mit dem Zurücktreten des comunalen Stammes- vor dem individuellen Familienleben mindert sich die Sonderung der Geschlechter. Einheitlicher gestaltet sich das Fühlen und Denken beider Hälften. Die überlieferten Doppelnamen verlieren jetzt ihre Grundlage. Manche werden Gemeingut beider Geschlechter, und von ihnen ohne Unterschied nebeneinander gebraucht, bis schliesslich eine der Wortserien im Munde des Volkes sich festsetzt, die andere in Vergessenheit geräth. Aus diesem Sprachprocesse ist jenes Gemisch einfacher und doppelter Bezeichnungen entstanden, das wir in den zu Rathe gezogenen terminologischen Tafeln wahrnehmen, derselbe vollzieht sich an den griechischen Oheimsnamen. Hervorgegangen aus der Scheidung der Geschlechter bleiben θεῖος und νέννος einen langen Zeitraum hindurch Sondereigenthum der Volkshälften, die sie gebildet, erwerben in einer spätern Periode die Anerkennung beider, werden unterschiedslos von Männern und Frauen gebraucht und erhalten sich diese Gleichberechtigung, bis der Volksmund dem einen Worte den Vorrang zuerkennt, dem andern sich entfremdet. θεῖος obsiegt, νέννος tritt in den Hintergrund. Eusthat stellt es ausdrücklich unter die dem täglichen Leben verlornen und darum von den Dichtern bevorzugten Ausdrücke. Justinian's Institutionen III, 6, 3 übergehn es ganz, nach ihnen ist θεῖος die einzig übliche Bezeichnung des Oheims, des väterlichen sowohl als des mütterlichen. Zum Abschluss also führt das classische Alterthum den Ausgleich, welchen zu erreichen den Stämmen Amerikas unmöglich ge-

worden ist. Dort Ende, hier Anfang und Fortgang einer Entwicklung, die Jahrtausende erfüllt. Beides umfassen heisst Beides verstehn.

LIV.

ΗΘΕΙΟΣ.

Wie *θεῖος* die Ehrfurcht vor dem Oheim, so bezeugt *ἠθεῖος* die vor dem ältern Bruder. In der Ilias redet Menelaus den Agamemnon, reden Paris und Deiphobus Hectorn *ἠθεῖε* an (VI, 518; X, 37; XXII, 229, 239). Eine *προσφόνησις ἔχουσά τινα σεβασμόν* erkennt Eustathius in dieser *λέξις συγγενική*. Sie sehn: wie *θεῖος* so bezeichnet *ἠθεῖος* nicht das Blutsverhältniss als solches in seiner sachlichen Natur, vielmehr das innere Moment der Gesinnung, jene ehrfurchtsvolle Scheu, die dem geweihten, unantastbaren Haupte des ältern Bruders willig sich unterordnet. Eben darum kann das Wort seiner ursprünglichen verwandtschaftlichen Grundlage entsagen und dennoch die Idee des *σεβασμός* bewahren. In Odyssee XIV, 147 gebraucht es Penelope von ihrem Gemahle, dem lange abwesenden. *Ἀλλά μιν ἠθεῖον καλέω, καὶ νόσφιν ἐόντα.* „Meinen Gebieter nenne ich ihn, mag er auch in der Ferne weilen.“ — An einer andern Stelle, Ilias XIII, 93—95, entgegnet Achilleus, am Meeresufer schlafend, Patroclos' flehendem Schatten: *ἠθείη κεφαλή--πάντα μάλ' ἐκτελέω καὶ πείσομαι ὡς σὺ κελεύεις.* Gehorsam, Unterordnung, ehrfurchtsvolle Scheu verbinden sich dem Worte auch hier. Die Idee des *σεβασμιός* fehlt nie.

Die Erscheinung, die vor uns liegt, eröffnet zwei für die Entwicklungsgeschichte der Verwandtschaftsbegriffe wichtige Gesichtspunkte. Versuchen wir sie einzeln festzustellen.

Zuerst nimmt die Beachtung des relativen Altersverhältnisses der Geschwister unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Es ist der jüngere Bruder, der sich der Anrede *ἠθεῖε* im Gespräche mit dem ältern bedient. Gab es ein Correlat zum Gebrauche des ältern gegenüber dem jüngern? Fand das Alters-

verhältniss der Schwestern unter einander entsprechende Berücksichtigung, gleiche sprachbildende Kraft? In der griechischen Literatur ist nichts enthalten, das die Beantwortung dieser Fragen ermöglichte. Dass die Fragen selbst volle Berechtigung haben, zeigt ein Blick in die Verwandtschaftstafeln, auf welche ich Sie in meinem letzten Briefe aufmerksam gemacht habe. Die Beachtung des relativen Altersverhältnisses im Verkehr der Geschwister unter einander bildet eine charakteristische Auszeichnung derselben. Die Urstämme dreier Welttheile gründen auf diese Vergleichung eine reich entwickelte Terminologie. Sie unterscheiden jüngern Bruder, ältern Bruder, jüngere Schwester, ältere Schwester, betrachten jede dieser geschwisterlichen Beziehungen als ein selbstständiges Verwandtschaftsverhältniss und fixieren es in eigens dafür gebildeten nomina, ausnahmsweise mit Hilfe descriptiver Wendungen. Weiter noch geht die Specification nach dem Alter bei den Pawnis der Prairien und den Utah-Shoshonis. Die letztern übertragen die sprachliche Sonderung der ältern und der jüngern Brüder auf deren Kinder, den erstern genügt die allgemeine Berücksichtigung des Altersverhältnisses nicht, für jeden der Brüder, für jede der Schwestern bilden sie Bezeichnungen nach der Geburtsfolge. Daneben fehlt es auch nicht an Vereinfachungen. Zuweilen fällt die Altersunterscheidung in der Schwesternhälfte weg, so bei den Amazulus. Anders die Ojbwas in Minnesotta. Diese behalten jene Unterscheidung zwar bei, sondern dagegen den jüngern Bruder nicht von der jüngern Schwester, bezeichnen vielmehr beide mit demselben Worte. Auch das kommt vor, dass das Altersverhältniss nur unter Gleichgeschlechtigen berücksichtigt wird. So haben die Hawaïer zwar besondere Wörter zur Unterscheidung der frühern von der spätern Geburt, aber dieser bedienen sich die Männer nur im Verkehr mit Männern, die Frauen nur im Verkehr mit Frauen. Dem andern Geschlechte gegenüber fällt für beide Fälle die Rücksicht auf das Altersverhältniss weg. Gross ist die Zahl dieser Varietäten, das Princip stets dasselbe. Relatives Alter bestimmt die Auffassung der geschwisterlichen Verwandtschaften. In neuem Lichte erscheint jetzt ἡθεῖς. Entrissen der Isolirtheit, in welcher es bei den Griechen dasteht,

gewinnt es seine richtige Stellung in der allgemeinen Entwicklung der Verwandtschaftsbegriffe.

Neben dem nomen speciale für den ältern Bruder steht das nomen generale *ἀδελφός*, *ἀδελφή*. Diese Erscheinung eröffnet einen zweiten Gesichtspunkt. Sie zeigt den Gang, welchen die Ausbildung der Verwandtschaftsbegriffe genommen hat. Den sinnlich wahrnehmbaren Unterschieden, welche Geschlecht und Zahl der Jahre unter den Gliedern eines Blutvereins hervorbringen, folgt der Geist der ältesten Geschlechter. Geleitet durch diese Naturmomente gewinnt er eine Mehrheit von Einzelanschauungen, welchen die Sprache feste Form und dadurch Dauer verleiht. Lange Zeiträume sind erforderlich, um dem Denkvermögen jene Entwicklung zu bringen, die das Gemeinsame zu erkennen und von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu begrifflicher Abstraction zu gelangen vermag. Nur wenige Stämme haben diesen Fortschritt vollbracht, unter den von Morgan erkundeten nur die Choktas und die Pawnis. Die grosse Mehrzahl ist auf einer Vorstufe zurückgeblieben. Sie bildet, oft mit Hilfe der Wortagglomeration, Pluralformen, welche, unsern Ausdrücken „Geschwister, Gebrüder" vergleichbar, die Vielheit zur Einheit verbinden und so durch die numerische Auffassung die begriffliche vorbereiten. Oft ist es nicht einmal zu diesem ersten Schritte gekommen. Wir staunen unter den Völkern, die bei der comparativen Auffassung stehen geblieben sind, die Chinesen, die Japanesen und selbst die Magyaren Europas (batyam älterer Bruder, ocsim jüngerer Bruder, nenem ältere Schwester, hugom jüngere Schwester) aufgeführt zu finden.

Die Bildung der abstracta entzieht den comparativa ihre Lebensfähigkeit nicht. Letztere erhalten sich neben erstern, so lange das relative Altersverhältniss sein Ansehn in der Familie behauptet. Bildet sich auf der Grundlage der Uterinität das abstractum *ἀδελφός*, samt der Femininform *ἀδελφή* (oben S. 123): das comparativum *ἠΐθεος* bleibt daneben im Gebrauch. Seine Erscheinung in den homer'schen Rhapsodien beweist, dass es auch in der Periode der Vaterfamilie des Verständnisses der Nation sicher war.

ΗΘεῖος und *Θεῖος*, jedes dieser nomina ist für sich, getrennt

von dem andern, betrachtet worden. Stellen wir sie jetzt neben einander. Unverkennbar ist die Aehnlichkeit der damit bezeichneten Gestalten. Göttliches Ansehn ruht auf dem Haupte des Mutterbruders, Verehrung gebietende Hoheit liegt in der Erscheinung des ältern Bruders. Ehrfurchtsvoll naht jenem der Schwestersohn, ehrfurchtsvoll diesem der später Geborne. Obsequium, unbedingtes, unbeschränktes obsequium erfüllt beide. Heilige Pflichten entspringen dem Blutbande. Strenge Erfüllung derselben ist das Fundament, auf welchem die Ordnung der einzelnen Gruppen, die Ordnung des ganzen Stammes ruht. Wir stehn inmitten eines Socialzustandes, dem die Verwandtschaft in ihrer genauen Gliederung als Moralcodex dient. Spätere Entwicklungsstufen haben der menschlichen Gesellschaft andere Grundlagen gebracht, festere keine. Jede Stufe unserer Entwicklung besitzt einen Glanz, dessen die folgende verlustig geht. Was steht höher, die Auffassung der Blutsgemeinschaft, welche ἠθεῖος und θεῖος zu erkennen geben, die Auffassung als sittliches göttliches Moment, oder jene Würdigung nach vermögensrechtlichen Ansprüchen, die der römische Grammatiker seinen Bemerkungen zu avus und avunculus (Brief XLVIII), ein Zeitgenosse seiner Definition der Familie als mojen d'hériter zu Grunde legt? Die Entscheidung bleibt Ihnen überlassen.

LV.

Der Avunculat in den Ueberlieferungen Indiens nach dem Mahabharat.

Einleitung. Ueberblick des Çantanu-Geschlechts und der in dem Epos hervortretenden Frauengestalten.

Unter den Verwandtschaftsverhältnissen, welche in den Gang des grossen Krieges der Kurus und Pandus eingreifen, nimmt das des Mutterbruders und Schwestersohns die erste Stelle ein.

Der Mahabharat zeigt beide kämpfende Parteien unter dem maassgebenden Einfluss des Avunculats. Auf Seite der Kurus erscheint Çakuni, dessen Anordnungen der Schwestersohn Duryodhana, Dhritarashtra's Erstgeborner, stets befolgt, — auf jener der Pandus Krishna, Abhimanyu's und aller fünf Kunti-Söhne Mutterbruder, dessen Beistand Judhishthira den endlichen Sieg über seine Gegner verdankt. Aus der mythischen Vorzeit überträgt sich diese Bedeutung in den Beginn der historischen Periode. Die geschichtlichen Panduiden, die ein langer Zeitraum von ihren sagenhaften Vorgängern trennt, führen ihren Ursprung auf Krishna, Abhimanyu's Mutterbruder, nicht auf Arjuna, Abhimanyu's Vater, zurück. Denn Krishna ist es, der aus Liebe zu seinem Schwestersohne das vor der Zeit todtgeborne Kind desselben, Parikshit, znm Leben erweckt, und so dem Geschlechte der Panduiden Fortsetzung sichert. Dieser Sagentheil zeigt die Genealogisierung ab avunculo, auf welche in Brief L. LI hingewiesen wurde. Ich werde mich jedoch nicht auf ihn beschränken, vielmehr die Stellung des Mutterbruderthums in ihrem ganzen Umfange in Betrachtung ziehn, weil volles Verständniss der Geschlechtsableitung aus der mütterlichen Seitenlinie nur im Zusammenhang mit allen übrigen Aeusserungen des Schwestersohnsverhältnisses gewonnen werden kann. Meine Darstellung zerfällt daher in drei Abschnitte. Zuerst beschäftigt sie sich mit Çakuni, dem Mutterbruder des Kuruiden Duryodhana, alsdann mit Krishna, dem avunculus des Panduiden Abhimanyu, des Arjuna-Sohnes, zuletzt mit Parikshit, dem von dem mütterlichen Oheim erweckten Schwestersohne. Zum bessern Verständniss der unter diesen drei Rubriken zu erwähnenden Ueberlieferungen soll der heutige Brief zunächst eine Uebersicht der in dem Epos hervorragenden Frauengestalten und dann eine kurze Andeutung ihrer Stellung zu dem Gang der Ereignisse vorlegen.

Die Geschlechtstafel der Kuruiden verzeichnet drei Brüder: Devapi, Bahlika und Çantanu. Devapi erwählt das Waldleben der Einsiedler, Bahlika verlässt die Familie des mütterlichen Oheims, um fern von der Heimath ein mächtiges Reich zu gewinnen. Çantanu aber besteigt den Thron seines Vaters Pratipa.

Zur Gemahlin erhebt er Satyavati, das schöne Fischermädchen. Da beider jüngster Sohn Vitchitravirya kinderlos stirbt, richtet sich die Sorge der Mutter auf die Fortpflanzung von Çantanu's Geschlecht. Ihrem Befehle, dem verstorbenen Vitchitravirya in dessen hinterlassenen Gattinnen Samen zu erwecken, gehorcht ohne Zaudern ihr Erstgeborner, Krishna Dwaipayana, der Ordner der vier Veden, mit anderm Namen Vyasa. Die Wittwen folgen dem Gebote. Sie wissen, Satyavati, die Mutter, kennt das ewige Gesetz. Ambika, die erste, schliesst die Augen, da der schwarze Krishna als Anachoret ihrem Lager naht. Um dieser Sünde willen gebiert sie einen blinden Knaben, den Dhritarashtra. Ambalika, die zweite, erblasst, darum erhält ihr Sohn den Namen Pandu, der Bleiche. Mit der dritten Gemahlin, einer Çudra, erzeugt Krishna den Vidura, den letzten Sprössling, den er seinem uterinen Bruder erweckt. Das ist der Ursprung der drei Zweige, in welche Çantanu's Nachkommenschaft zerfällt. Zwischen den beiden ersten, den Dhritarashtriden und den Panduiden, entbrennt der Kampf, den das Epos schildert. Dhritarashtra erzeugt nämlich mit Gandhari den Duryodhana, den ersten von hundert Söhnen, unter welchen Duçosana noch besonders hervorragt. Beide nennen Çakuni, den König von Gandhara, mütterlichen Oheim. — Seinerseits wird Pandu als Gatte zweier Gemahlinnen dargestellt. Kunti, aus dem Stamme der Vrishniden, Schwester Vasudeva's, von der Sage auch mit Kuntibodhja bald als Schwester bald als Adoptivtochter verbunden, wird, nachdem sie als Jungfrau von der Sonne den Karna geboren, Mutter dreier Söhne, Judhishthira's, Bhimasena's und Arjuna's. Madri, die zweite Gemahlin, Schwester Çalya's, des Königs von Madras, gebiert das Zwillingspaar Nakula und Sahadeva. Ueber den väterlichen Ursprung dieser fünf Panduiden giebt das Epos folgende Erzählung. Pandu tödtet auf der Jagd einen Brahmanen, der, zur Gazelle verwandelt, mit einer Antilope Liebe pflegt. Von dem Sterbenden verflucht, sucht er die Folgen der Kinderlosigkeit durch die, dem indischen Rechte eigenthümliche Autorisation der Frauen, den Niyoga, von sich abzuwenden. So gebiert Kunti von dem Gotte Jama den Judhishthira, von den Vaius den Bhimasena, den Arjuna

von Indra, dem Könige der Götter; Madri, durch Kunti aufgefordert, von den Açwin das genannte Zwillingspaar. Darauf erliegt Pandu dem Fluche des Brahmanen. In dem Augenblicke, in welchem er liebeerfüllt die schön geschmückte Madri berührt, entflieht ihm das Leben. Die treue Gattin empfiehlt ihre beiden Söhne Kunti's liebender Sorge. Dann besteigt sie den Scheiterhaufen, der Pandu's Leiche verzehrt. In dem Epos wird beider Frauen Mutterthum zu einem einheitlichen verschmolzen. Kuntiden ist der Ausdruck, unter welchen die fünf Panduiden gelegentlich zusammengefasst werden.

Neben den hehren Frauengestalten, welchen wir bisher begegneten, der schönen Satyavati und Kunti, dem Ideale der Maternität, deren Zauber sich über alle Theile des Epos verbreitet, treten noch zwei andere von nicht geringerer Erhabenheit mit dem Geschlechte der Panduiden in Verbindung: Draaupadi und Subhadra. Jene, die Tochter des Königs der Pankala Drupada, Schwester des Dhrishtadyumna, mit diesem aus der Altarasche geboren, und darum auch Krishna, die Schwarze, genannt, wird von Arjuna im swayambara den fünf Brüdern zur gemeinsamen Gemahlin gewonnen und durch sie Mutter von fünf Söhnen. Dem Judhishthira gebiert sie den Prativindya, dem Bhimasena Soma, dem Arjuna Çrutakiriti, dem Nakula Çatanika, dem Sahadeva Çrutasena. Neben der gemeinsamen Gattin hat jeder der Brüder noch eine besondere Frau. Judhishthira gewinnt im swayambara die Devika, Tochter des Govasana, Königs von Çivi; Sahadeva die Vidjaya, eine Prinzessin von Madra. Von dieser wurden wieder Söhne geboren, so dass es der Panduiden im ganzen eilfe gab. Das Epos erhebt Draaupadi zum Vorbild der selbstlosen Gattintreue, zum Inbegriff aller ehelichen Tugend, zur Lehrerin der Weisheit für das Frauengeschlecht (Vana Parva bei Fauche IV, 397 ff.). — Knüpft sich die grösste Erniedrigung der Panduiden an die Beschimpfung der Draaupadi durch die Kuruiden, so erscheint Subhadra als die Vermittlerin ihres endlichen Sieges und als der Ausgang ihrer Geschlechtsfortpflanzung. Sie, Tochter des Vasudeva, wird durch ihren Bruder Krishna, den das Epos meist nach dem Vater Vasudeviden nennt, dem Panduiden

Arjuna zur Gattin überliefert. Der Ehe entspringt Abhimanyu, an dessen Person das Avunculat-Verhältniss Krishna's zum Geschlechte der Panduiden, und damit der enge Freundschaftsbund der letztern mit Krishna's Volk, den Yaduiden, sich anknüpft. Aus seines Vaters Hand empfängt Abhimanyu die Tochter des Matsya-Königs Virata, Uttara, zur Gattin (Virata Parva. Fauche V, 338). Dem Hochzeitsfeste wohnt die Mutter Subhadra, wohnt der Mutterbruder Krishna, wohnen die Vrishniden insgesamt bei. Der Ehe entspringt jener Knabe, der von des Vaters Mutterbruder zum Leben erweckt, den Namen Parikshit erhielt und als Djanamedjaya's Vater der spätern Panduiden-Dynastie Entstehung gab. Noch vor erreichter Mannesreife fällt Abhimanyu in der Entscheidungsschlacht auf dem Felde Kurukshetra von Drona's Hand. Des tapfern Jünglings Fall betrauert Draaupadi nicht weniger als Subhadra; gleich hatten ihn beide Mütter geliebt.

Den Antheil des weiblichen Geschlechts an dem Siege der Kunti-Söhne zeigt in neuer Aeusserung die Erscheinung Çikhandi's, eines Vrishniden gleich Subhadra, mit ihr aus Drupada's Geschlecht. Dieses Çikhandi Heldengrösse feiert das Epos, Udyoga Parva bei Fauche VI, 446, mit Wohlgefallen. Noch als Mädchen ist das Kind geboren, und diese ursprüngliche Natur die Grundlage seiner Bedeutung. Çikhandi's Weiblichkeit fällt Bhishma zum Opfer, Çantanu's und der Satyavati ältester Sohn, der gefürchtetste aller Kuruiden. „Stelle Çikhandi vor deinen Streitwagen," ruft Krishna dem Gemahl seiner Schwester, Arjuna, zu; „nie wird Çantanu's und der heiligen Ganga Sprössling es wagen, das tödtliche Geschoss gegen ein Weib, gegen Çikhandi zu richten." So erliegt Bhishma dem Vrishniden-Mädchen, Bhishma, den Rama, des Djamadagni Sohn, der Vertilger der übermüthigen Kshatryias, zu besiegen nicht vermocht hatte. — Zwei Beobachtungen knüpfen sich an diese Sage. Wer könnte zunächst die innere Verbindung beider Frauengestalten, der Draaupadi und Çikhandi, verkennen? Wird in jener die Würde des Weibes gehöhnt, so zeigt diese die Rachethat als Folge derselben unverletzbaren Weiblichkeit. Aber nicht weniger bestimmt tritt zweitens die Bedeutung der Panduiden als Vertreter des

alten Weibesrechts hervor. Denn in dem Mädchen Çikhandi, so berichtet die Sage, wird jene Amba, die Tochter des Königs von Kaçi, wiedergeboren, die Bhishma einst geraubt und um ihre freie Liebe zu dem Könige von Çalva betrogen hatte. Rache zu nehmen vermochte Rama nicht. Aber getröstet durch die göttliche Zusage, aus dem Vrishnidengeschlecht werde in dem folgenden Weltalter Bhishma's Besieger hervorgehen, überliefert sich Amba voll Zuversicht den Flammen des Scheiterhaufens. Als Çikhaudi erscheint sie wieder im Leben; den Panduiden geeint führt sie Arjuna zum Siege, Bhishma in den Untergang. Gebrochen ist des alten gewaltigen Kohatryia Uebermuth, die Würde, welche das frühere Weltalter dem Weibe verliehen, wiedergewonnen.

Dieser Berufung auf die Vorzeit und deren Frauenhuldigung begegnen wir in manchen Andeutungen. Das Heldenpaar Krishna-Arjuna wird als Urgötterpaar Nara-Narayana dargestellt (Adi Parva bei Fauche II, 277. 291. Drona Parva bei F. VI, 420); Kunti ist Pritha, die Erde in der Erhabenheit des Mutterthums, Judhishthir, das Haupt der Kuntiden, Vertheidiger der Freiheit, Bekämpfer der sklavischen Unterwürfigkeit der Frauen, deren unbedingter Gehorsam ihm als eine ungerechtfertigte, mit dem Berufe des gebärenden Princips unvereinbare Aufgabe erscheint. (Vana Parva bei Fauche IV, 167. 292.) Erst im Lichte dieses urzeitlichen Gedankens erhalten alle genannten Frauengestalten, alle Wandelungen der Geschichte des Hauses der Panduiden ihre volle Verständlichkeit. Satyavati, das schöne Fischermädchen, Kunti und Subhadra, die Vrishnidinnen, Draaupadi und Çikhandini, die Pantkala: sie alle zeigen das weibliche Ansehen zu gynaikokratischer Macht gesteigert. Kraft eigener Autorität, nicht im Anschluss an des Mannes Bevollmächtigung trifft Satyavati Vorsorge für die Erhaltung des Çantanu-Geschlechts. Dem Entscheid der Kunti sind alle Angelegenheiten der Pandu-Familie anheimgestellt. Handelt es sich darum, dem Vitchitravirya in dessen Gattinnen Samen zu erwecken, oder ist die Verbindung ihrer fünf Söhne mit der einen Gattin Gegenstand des Streits: Kunti kennt das ewige Gesetz, ihrem Worte folgt das Geschlecht. Was die Söhne an Wild gewinnen, an Nahrung einsammeln,

Alles legen sie der Mutter zu Füssen, um aus ihrer Hand ein jeder seinen Antheil zu empfangen (Adi Parva bei Fauche II, 51). Das Glück und den Ruhm der Draaupadi zu mehren, ist der fünf Gatten steter Wunsch, alleiniges Streben. Bei jedem Siege gedenken sie der Gemahlin, ihr übergeben sie des erschlagenen Dronasohnes Kopfschmuck (Saautika Parva). Befehl ist ihr Wunsch, Quelle des höchsten Muths ihr aufforderndes Wort. Gleich einer ältern Schwester wird sie geehrt, sie, die zu Füssen ihrer Gatten der Ruhe pflegt (Vana Parva bei F. V, 105). Von Draaupadi erkundet Satyabhama, die Krishna-Gemahlin, das Geheimniss der Frauenherrschaft über den Gatten (Vana Parva bei F. IV, 397 ff.). Verhasster ist Niemand der edlen Frau als Karna, den der Sonnengott durch Missbrauch der jungfräulichen Kunti erzeugte (Adi Parva bei F. II, 148). — Gleich Draaupadi wird Subhadra durch Arjuna den Panduiden gewonnen. Nicht durch Kauf ist sie in das Eigenthum des Mannes übergegangen. Zu stolz sind ja die Yaduiden, ihre Töchter gleich Häuptern Viehs um Geld zu veräussern. Erfreut ob der ehrenvollen Aufnahme, welche ihre Angehörige bei Kunti und Draaupadi gefunden, reichen sie den Panduiden die Hand zum Bunde. — Amba endlich beugt ihrem Willen den lange widerstrebenden Rama. Durch Çiva's Gunst als Çikhaudi wiedergeboren vollendet sie des Weibes Triumph über das gewaltthätige Geschlecht der herrschsüchtigen Kshatryias. In alle Wandelungen des grossen Kriegs greift das Weib bestimmend ein. Von dem Spiele, das Draaupadi's Schmach zur Folge hat, bis zum Entscheide des Siegs durch Bhishma's Tod knüpft sich jeder Fortgang der Entwicklung an die Erscheinung einer der betrachteten Frauengestalten an. Untergegangen ist zwar längst die reine Mutterfamilie, männlich das Gesetz der Descendenz anch in der polyfratrischen Ehe der fünf Panduiden; erhalten aber bleibt die überragende Bedeutung, welche die Urzeit dem Weibe einräumt, erhalten gegenüber allen Versuchen einer gewaltthätigen Kriegerkaste, die sie in den Staub zu treten bemüht ist. Daher das Gewicht der mütterlichen Verwandtschaft, welches das Epos in allen seinen Theilen anerkennt; daher insbesondere die Stellung, die dem Mutterbruder neben dem Vater, dem Schwestersohne

Daher endlich die
avunculus
liche

ie
ung

gen Indiens

iiden. Çakuni.

on Gandhara, erscheint in
Rathgeber seines Schwester-
aller Pläne, Unternehmungen,
eine That ist das verhängniss-
mörderischen Kampf, mit ihm
es Çantanu-Geschlechts zur Folge
en zuerst in Hastinapura, der Stadt,
n genannt ist. Hier verfliesst ihre
e Fürst, um sie dem Hasse seines
avata ihnen zum Wohnsitz anweist. Von
in seiner jetzigen Gestalt die Kuntiden
waltthätiger Verfolgung, zugleich aber als
Geschick immer wieder geretteten. Dank der
Pandu's Bruders, entgehn sie dem B
Ekatchakra wird jetzt ihr Wohnort.

erhalten sie Kunde von Dhrishtadyumna's und seiner Schwester Krishna wunderbarer Geburt. Die Reise nach der Stadt der Pantkala wird unternommen. Draaupadi, die Königstochter in dem über ihre Hand angeordneten swayambara von Arjuna den Brüdern zur Gemahlin gewonnen, Karna's und Çalya's gewaltthätiger Widerstand besiegt. Von da an steigen die Panduiden zu immer höherm Ruhme. Durch Arjuna mit dem Vasudeviden Krishna in vertraute Beziehung, dann durch den Raub der Krishna-Schwester Subhadra mit den Vrishniden in verwandtschaftliche Verbindung gebracht, erheben sie Indraprashta zum Mittelpunkt eines mächtigen Reichs. Nach Djarasanda's Besiegung und der Unterwerfung aller Stämme der Erde durch Arjuna's Heldenkraft steht der Feier des Kaiserfestes kein Hinderniss mehr im Wege. Judhisthir ordnet das Rajasuya. Die Dhritarashtriden folgen der Einladung ihres glücklichen Verwandten. Duryodhana vermag den Anblick all der Herrlichkeiten, die hier sich ihm bieten, nicht zu ertragen. Durch Bhimasena's Spott über die Fehltritte, welche der Glanz der Edelsteine beim Besuche des Panduidenpalastes ihm bereitet, noch mehr erbittert, kehrt er, zur Rache entschlossen, nach Hastinapura zurück. Wer ist es, der den verzehrenden Kummer des Königssohns zuerst bemerkt, wer, dem dieser sich und seine Gedanken anvertraut, wer, der Hilfe weiss und die Ausführung der Pläne übernimmt? Kein anderer als Çakuni, der Mutterbruder, der König von Gandhara. Noch andere Theilnehmer seines Hasses hat Duryodhana, Karna vor allen; doch nur mit Çakuni verbindet ihn innige Seelengemeinschaft; ihm geeint gewinnt er jene Herrschaft über des blinden Vaters Widerstreben, in deren Schilderung die epische Grösse des Mahabharat ihre Vollendung erreicht. Folgen wir der Darstellung des Sabha Parva bei Fauche II, 494 bis 582. „Einsam wandelt Duryodhana, verwirrten Geistes, stets des Palastes, stets des unvergleichlichen Glückes Judhishthir's gedenkend. Nichts erregt seine Theilnahme. Keine Antwort giebt er auf die vielen, vielen Fragen, die der Sohn Subala's an ihn richtet.“ „Was ist die Ursache deines Schmerzes, Duryodhana?“ spricht Çakuni, seines Freundes Unruhe bemerkend. Ihm antwortet Duryodhana: „die Erde

durch die Macht von Arjuna's Waffen dem Yudhishthir gewonnen, das ist mein Schmerz. Das Opferfest des Kunti-Sohnes, herrlich gleich dem eines von Indra gefeierten, das ist mein Kummer, o Bruder meiner Mutter." — „Einst, Sohn des Subala, habe ich auf die Vertilgung Judhishthir's alle meine Anstrengung gerichtet, doch stets gerettet blüht der Panduide mitten unter allen Gefahren gleich einem Lotus mitten in Gewässern. Ja gewiss, nur das Schicksal entscheidet, der Muth ist nichts. Das erkenne ich, dieweil die Dhritarashtriden beständig fallen, die Söhne der Kunti beständig emporsteigen. In der Erinnerung an so viel Glück, an einen solchen Palast, an den Spott der Diener werde ich wie durch Feuer verzehrt. Jetzt, Mutterbruder, lasse mich allein mit meinem Schmerze. Gehe Du zu Dhritarashtra, verkünde ihm den Zorn, der meiner sich bemächtigt." Im Verlaufe des Zwiegesprächs betont der Schwestersohn sein Vertrauen auf die Kraft der ihm verbündeten Helden. Darauf Çakuni: „Unmöglich ist's, mit Waffengewalt der Panduiden Herr zu werden. Ich kenne das Mittel, mit welchem Judhishthir zu besiegen ist." — „Oheim," erwidert der Neffe, „nenne mir diess Mittel, sage, wie meine Freunde und die übrigen Helden mir helfen können." „Judhishthir," antwortet Çakuni, „liebt das Spiel, versteht aber nicht zu spielen; also fordere man ihn zu den Würfeln auf, nicht vermag er zu widerstehn. Ich, ich bin im Spiele gewandt, meines gleichen giebt es weder auf Erden noch in den drei Welten. Fordere ihn also auf. Dank meiner Kunst, die Würfel zu gebrauchen, werde ich, daran zweifle nicht, das Reich und allen Reichthum der Panduiden für dich gewinnen. Melde Alles, was ich dir sage, dem Könige; willigt dein Vater ein, so werde ich Judhishthira besiegen, daran zweifle nicht." Duryodhana entgegnet: „Berichte du selbst hierüber dem Könige, dem Haupte der Kurus; unziemend würde es sein, Sohn des Subala, wollte ich vor dir zu ihm sprechen." Der Ueberredungskunst Çakuni's vermag Dhritarashtra nicht zu widerstehn. Gehorsam, doch von schweren Ahnungen verfolgt, überbringt Vidura die Einladung an Judhishthir. Sogleich unternimmt der Kunti und Pandu's Sohn die Reise nach Hastinapura, von seinen Frauen, von Draaupadi und einem Gefolge begleitet. Versammelt

sind die Fürsten alle in der zum Empfang errichteten Halle. Nach Begrüssung und Gebet mahnt Çakuni den Judhishthir, das Spielgesetz festzustellen. „Der Kshatryia unwürdig ist jeder Betrug," antwortet der Pandu. „Befürchtest du solchen, so zieh dich zurück," entgegnet seinerseits Çakuni. Judhishthir erliegt seiner Leidenschaft. Das Spiel beginnt. „Ich," ruft Duryodhana, „gebe das Gold und die kostbaren Steine, mein Oheim Çakuni führt das Spiel." Nach jedem Wurfe ertönt des Subaliden Stimme: „Verloren hast du, Judhishthir. Reich und Reichthümer der Panduiden sind Duryodhana gewonnen." Jetzt erhebt Vidura seine warnende Stimme, nicht weiter zu gehn. „Wir kennen des Subaliden Geschick im Spiele; dieser Fürst der Berge versteht alle Betrügereien, die man mit den Würfeln ausüben kann. In seine Heimath kehre Çakuni zurück. Nachkomme Bharata's! vergreife dich nicht an Pandu's Söhnen." Umsonst. Immer fordert der Mutterbruder zu neuem Einsatze auf. Was bleibt dir, Judhishthir? Die Zwillinge der Madri, Nakula und Sahadeva, die jüngsten Brüder. Auch sie gehn verloren, darauf die drei Söhne der Kunti, einer nach dem andern, und schon hat das Haupt der Pandu sich selbst verspielt, und wieder mahnt Çakuni: „Setze nun auch Krishna-Draaupadi und löse dich durch diesen Einsatz, denn Draaupadi ist das einzige Loos, das dir noch nicht abgewonnen wurde." Entsetzen ergreift die versammelten Helden. „O Schmach, o Unheil!" rufen alle. Vidura verhüllt sein Antlitz. Nur Karna, Duçasana und seine Brüder frohlocken, da Çakuni das nochmalige Unterliegen Judhishthir's verkündet. Erfüllt ist jetzt das Versprechen, welches der Mutterbruder dem Schwestersohne gegeben. „Die Güter der Söhne Pandu's, von welcher Art immer, ihre Personen und Krishna-Draaupadi mit ihnen, durch Subala's Sohn ist alles den Kuru gewonnen."

In den Gang der folgenden Ereignisse greift Çakuni zunächst nicht ein. An der Verhöhnung der Draaupadi und dem Streite, welcher dadurch unter den versammelten Fürsten hervorgerufen wird, nimmt er keinen Theil. Karna, Duryodhana und Duçasana sind es, welche durch Wort und That der edlen Vrischnidin Würde in den Staub treten. Da aber Dhritarashtra, durch

schreckende Zeichen und seiner Gemahlin Gandhari Enthüllungen erschüttert, Draaupadi Ehrfurcht erweist, den Panduiden alles Verlorne zurückgiebt und freie Rückkehr in ihre Hauptstadt gestattet, tritt der Mutterbruder als Rathgeber des Schwestersohns sogleich wieder in den Vordergrund. Als Duçasana Pandu's Söhne der Freiheit zurückgegeben sah, eilte er sogleich, seinen Bruder Duryodhana aufzusuchen. „Dieser Greis," sprach er, „entzieht uns den schwer gewonnenen Reichthum, und überliefert ihn, wisse es, unsern Feinden. Lass' uns dem Könige vorstellen, dass die Panduiden den über sie und Draaupadi verhängten Schimpf nie vergessen werden, ihn auffordern, Judhishthir zur Rückkehr zu bewegen und ein neues Spiel zu wagen. Das ist das Beste, was wir thun können, denn siehe hier Çakuni, der weiss mit den Würfeln umzugehn und kennt die Kunst als Meister." Wieder erliegt Dhritarashtra seiner blinden Liebe zu Duryodhana, dem Fluche seines Geschlechts, wieder Judhishthir der Spielleidenschaft. Von neuem erscheint der Panduide in der Halle, wo die Kurus seiner harren. Da ergreift zuerst Çakuni das Wort: „Dass unser erhabener Fürst euch die verlornen Reichthümer zurückgab, billigen wir. Nun aber lass' uns das Werthvollste auf einen einzigen Wurf setzen. Höre, mächtiger Bharatide, unterliegen wir im Spiele, so ziehen wir in die dichten Wälder und bewohnen sie, mit Antilopenfellen angethan, ganze zwölf Jahre, überdiess ein dreizehntes, während dessen wir uns und unsere Familien vor Jedermann verborgen halten. Unterliegt dagegen ihr, so ist es an euch, die zwölf Jahre im Fellkleide mit Krishna in den Wäldern zuzubringen. Nach Ablauf des dreizehnten wird der eine oder der andere Theil von uns sein Königreich wieder gewinnen." — Der Kuntide genehmigt das Spiel. Subala's Sohn ergreift das Horn, lässt die Würfel rollen und wieder ertönt Çakuni's Wort an Judhishthir: „Verloren hast du." Zum zweiten Male erfüllt der Mutterbruder des Schwestersohns höchsten Wunsch.

An den Ereignissen, welche den Aufbruch der Panduiden in die Waldgegend begleiten, ist Çakuni nicht betheiligt. Als aber Duryodhana, von der Besorgniss geängstigt, sein Vater möchte die Panduiden doch wieder zurückrufen, nochmals ver-

sind die Fürsten alle in der zum Empfa
Nach Begrüssung und Gebet mahnt Çaku
Spielgesetz festzustellen. „Der Kshatr
trug," antwortet der Pandu. „Bef
dich zurück," entgegnet seinerse
seiner Leidenschaft. Das Spi
„gebe das Gold und die k
führt das Spiel." Na
Stimme: „Verloren
der Panduiden sind
seine warnend
Subaliden G
alle Betr
seine H
vergr
ford
dir
d

ich wieder
Gedanken?
Panduiden
eine Be-
werden
schenken.
rück. Be-
mals im
n. Bruder
„Die Ansichten, die du
Billigung." (Vana Parva bei
geht in Erfüllung. Zwölf Jahre
die Panduiden mit Draaupadi
Während dieser Zeit der Vorberei-
kampfe zeigt sich der Mutterbruder
heimen Wünsche seines Schwester-
spricht er zu Duryodhana. „hast
in die Verbannung getrieben. Ge-
lem. Die Herrlichkeit, welche einst
jetzt ist sie auf dich übergegangen.
Der Glanz, in dem wir einst Jud-
Indraprastha thronte, jetzt umgiebt er
s, so haben wir vernommen, verweilen.
ussern des Waldes, umgeben, in der Nähe
Dahin ziehe im vollen Schmucke deiner
der Sonne durch deinen Glanz sie zu
lichkeit, in der deine Freunde und Feinde
grosser Gewalt, Herrscher der Menschen.
Gemahlinnen in glänzendem Anzug die
wie sie, in das Gazellenfell gehüllt, vor
und das verronnene Glück ihres Lebens
Schamgefühl, als sie im Spielsaale
wird es jetzt sein, sobald sie den Glanz
Gesicht bekommt." Als Duryodhana
vernommen, kehrte seine Fröhlichkeit wie-
Einwilligung in der Reise zu gewinnen.
dem nahen See benachbarten Rinderparke

Gosha von Karna vorgeschlagen. „Meine Erfindung ist dieser Vorwand," prahlt der Mutterbruder, „jetzt wird der König seine Einwilligung nicht versagen, vielmehr zum Aufbruch uns mahnen." (Vana Parva bei Fauche IV, 412—417.) Die Demüthigung, welche die himmlischen Schaaren der Gandharvas zur Rache dieser Verhöhnung des Unglücks über die Dhritarashtriden verhängen, nimmt dem Auftreten Çakuni's nichts von seiner Bedeutung. Alle Wünsche, die geheimsten Gedanken des Schwestersohns erräth der Mutterbruder. In beiden lebt nur eine Seele. Beider gemeinsames Werk ist das Verhängniss, das alle Zweige des Hauses Çantanu's in den Untergang führt. „Nicht Pandu's Söhne sind die Ehrgeizigen im Lande Bharata, ehrgeizig sind allein Duryodhana und Çakuni, des Subala Sohn." (Bhishma Parva bei Fauche VII, 13.) Selbst aus den Reihen der Kuruiden ertönt Verwünschung des betrügerischen Mutterbruders. In der Erzählung von dem beabsichtigten Raube der Heerden Virata's, in dessen Dienst unerkannt die Panduiden das dreizehnte Verbannungsjahr zubringen, straft Açvatthaman Karna's prahlerische Rede mit folgenden Worten: „Noch sind die Rinder nicht erobert, noch von Hastinapura weit entfernt, und schon führst du Prahlreden, Karna? In welchem Kampfe hast du Judhishthir besiegt oder Bhima, den gewaltigsten der gewaltigen? Hast du etwa in der Schlacht Indraprastha erobert? im Kampfe jene Krishna gewonnen, die mit einem einzigen Kleide bedeckt, bluttriefend in ihrem Monat durch die Versammlungshalle geschleppt worden ist? Im Spiele hast du beides vollbracht. Kämpfe nun du mit dem Panduiden. Kommen möge der mütterliche Oheim, dieser in allen Pflichten des Kshatryia unterrichtete Held, der gewandte Betrüger, Çakuni, der Gandhari Sohn, und den Kampf wagen. Nicht Würfel sind's, die Arjuna's Bogen Gandiva schleudert, sondern spitze, leuchtende Pfeile." (Virata Parva bei Fauche V, 257—260.)

In den wechselnden Kämpfen, welche die Schlachttage auf dem Felde Kurukshetra herbeiführen, gewinnt der Avunculat neue Bedeutung. Dem Zweikampfe Bhishma's mit Çikhandi soll Çakuni nicht fern bleiben. „Çakuni, mein Mutterbruder," spricht der Schwestersohn, „Çalya, Kripa, Drona und Vivinçati

zehrendem Kummer erliegt, tritt der Mutterbruder sogleich wieder auf. „Warum, so spricht er, warum diese kindischen Gedanken? Weggezogen sind, o Herrscher der Menschen, die Panduiden gemäss den Spielbedingungen. Ohne Grund ist also deine Befürchtung. Alle Söhne Pandu's achten ihr Wort; nie werden sie, o mein Sohn, den Worten deines Vaters Gehör schenken. Vor Ablauf der festgesetzten Zeit kehren sie nicht zurück. Begehen sie eine Unklugheit, wohlan, besiege sie nochmals im Spiele.“ — „Wie du sagst, so wird es sich erwahren, Bruder meiner Mutter,“ entgegnet Duçasana.“ „Die Ansichten, die du aussprichst, haben stets meine Billigung.“ (Vana Parva bei Fauche III, 67.) Çakuni's Wort geht in Erfüllung. Zwölf Jahre und auch das dreizehnte leben die Panduiden mit Draaupadi geeint in der Verbannung. Während dieser Zeit der Vorbereitung zu dem grossen Rachekampfe zeigt sich der Mutterbruder abermals als Förderer der geheimen Wünsche seines Schwestersohns. „Durch deine Kraft,“ spricht er zu Duryodhana, „hast du die Heldensöhne Pandu's in die Verbannung getrieben. Geniesse jetzt dieses Land allein. Die Herrlichkeit, welche einst die Panduiden umstrahlte, jetzt ist sie auf dich übergegangen, auf dich und deine Brüder. Der Glanz, in dem wir einst Judhishthira sahen, als er in Indraprastha thronte, jetzt umgiebt er dich. Die Söhne Pandu's, so haben wir vernommen, verweilen, von Brahmanen, den Büssern des Waldes, umgeben, in der Nähe des Sees Dwaitavana. Dahin ziehe im vollen Schmucke deiner Herrlichkeit, um gleich der Sonne durch deinen Glanz sie zu verzehren. Diese Herrlichkeit, in der deine Freunde und Feinde dich glänzen sehn, ist von grosser Gewalt, Herrscher der Menschen. Betrachten sollen deine Gemahlinnen in glänzendem Anzug die unglückliche Draaupadi, wie sie, in das Gazellenfell gehüllt, vor sich selbst erröthet und das zerronnene Glück ihres Lebens schmäht. Gross war einst ihr Schamgefühl, als sie im Spielsaale erschien, noch grösser wird es jetzt sein, sobald sie den Glanz deiner Gemahlinnen zu Gesicht bekommt.“ Als Duryodhana diese Rede Çakuni's vernommen, kehrte seine Fröhlichkeit wieder. Um Dhritarashtra's Einwilligung zu der Reise zu gewinnen, wird ein Besuch in dem jenem See benachbarten Rinderparke

Gosha von Karna vorgeschlagen. „Meine Erfindung ist dieser Vorwand," prahlt der Mutterbruder, „jetzt wird der König seine Einwilligung nicht versagen, vielmehr zum Aufbruch uns mahnen." (Vana Parva bei Fauche IV, 412—417.) Die Demüthigung, welche die himmlischen Schaaren der Gandharvas zur Rache dieser Verhöhnung des Unglücks über die Dhritarashtriden verhängen, nimmt dem Auftreten Çakuni's nichts von seiner Bedeutung. Alle Wünsche, die geheimsten Gedanken des Schwestersohns erräth der Mutterbruder. In beiden lebt nur eine Seele. Beider gemeinsames Werk ist das Verhängniss, das alle Zweige des Hauses Çantanu's in den Untergang führt. „Nicht Pandu's Söhne sind die Ehrgeizigen im Lande Bharata, ehrgeizig sind allein Duryodhana und Çakuni, des Subala Sohn." (Bhishma Parva bei Fauche VII, 13.) Selbst aus den Reihen der Kuruiden ertönt Verwünschung des betrügerischen Mutterbruders. In der Erzählung von dem beabsichtigten Raube der Heerden Virata's, in dessen Dienst unerkannt die Panduiden das dreizehnte Verbannungsjahr zubringen, straft Açvatthaman Karna's prahlerische Rede mit folgenden Worten: „Noch sind die Rinder nicht erobert, noch von Hastinapura weit entfernt, und schon führst du Prahlreden, Karna? In welchem Kampfe hast du Judhishthir besiegt oder Bhima, den gewaltigsten der gewaltigen? Hast du etwa in der Schlacht Indraprastha erobert? im Kampfe jene Krishna gewonnen, die mit einem einzigen Kleide bedeckt, bluttriefend in ihrem Monat durch die Versammlungshalle geschleppt worden ist? Im Spiele hast du beides vollbracht. Kämpfe nun du mit dem Panduiden. Kommen möge der mütterliche Oheim, dieser in allen Pflichten des Kshatryia unterrichtete Held, der gewandte Betrüger, Çakuni, der Gandhari Sohn, und den Kampt wagen. Nicht Würfel sind's, die Arjuna's Bogen Gandiva schleudert, sondern spitze, leuchtende Pfeile." (Virata Parva bei Fauche V, 257—260.)

In den wechselnden Kämpfen, welche die Schlachttage auf dem Felde Kurukshetra herbeiführen, gewinnt der Avunculat neue Bedeutung. Dem Zweikampfe Bhishma's mit Çikhandi soll Çakuni nicht fern bleiben. „Çakuni, mein Mutterbruder," spricht der Schwestersohn, „Çalya, Kripa, Drona und Vivinçati

mögen zur Vertheidigung Bhishma's, des Gaugasohns, eilen." (Bhishma Parva bei Fauche VII, 448.) Noch öfter ergeht dieselbe Aufforderung Duryodhana's. „Lege in den Staub, o mein Oheim, den gewaltigen Bhimasena; fällt er, so verliert das grosse Heer der Panduiden alle Kraft." (Karna Parva bei Fauche X, 312.) Doch zum Tode getroffen wird der Oheim. Da trägt ihn der Schwestersohn auf seinen Streitwagen, und verlässt „voll Besorgniss für den Mutterbruder" das Schlachtfeld (X, 314). — Ein anderes Mal gilt die Aufforderung dem Kampfe mit Arjuna. „Tödte, o mein Oheim, tödte die beiden Krishnas (den Vasudeviden und Arjuna), tödte Judhishthir, Nakula, Sahadeva und Bhima. Auf dir steht meine Hoffnung so fest als jene der Götter auf dem Könige der Unsterblichen. Tödte, mein Oheim, die Kinder der Kunti, wie der Sohn des Feuers einst die Asuras hinschlachtete." (Drona Parva IX, 237.) Weiterhin lesen wir Duryodhana's prahlerische Rede an Drona: „Heute noch werden Duçasana, Karna, Çakuni, mein Oheim, und ich im Kampfe Arjuna erlegen," worauf Drona strafend erwidert: „Die Wurzel dieses Kriegs bist du, gehe also, nimm den Kampf auf mit Arjuna. Dein Oheim, der Gandharide, der gelehrte, pflichtkundige Kshatryia, dieser Betrüger im Spiele, trete vor gegen Phalguna! Gewiss dieser Bösewicht, geschickt im Würfelwurf, dieser Betrüger, in jeder Schlechtigkeit erfahren, er wird die Panduiden in der Schlacht besiegen." (IX, 319.) — Als endlich der Mutterbruder Sahadeva's Kraft erliegt, da ergreift Verzweifelung den Schwestersohn. Çalya Parva zeigt Duryodhana in dem Sumpfsee seine Rettung suchend, mit Schlamm bedeckt, verspottet von Judhishthir, dann von Bhima's wuchtiger Keule getroffen. Bis zu dieser Schlusskatastrophe bleibt die Bedeutung der mütterlichen Verwandtschaft dieselbe. Dem Schwestersohne ist des Mutterbruders ganzes Dasein gewidmet. In beiden wohnt ein Sinn, ein Gewissen. Wie ganz anders das Verhältniss des Sohnes zu dem Vater! Lassen Sie diesen Gegensatz nicht aus den Augen.

LVII.

Der Avunculat in den Ueberlieferungen Indiens nach dem Mahabharat.

(Fortsetzung.)

Die auf Seite der Panduiden hervortretenden Avunculate: Krishna und Abhimanyu.

Wie das Geschick der Kurus so unterliegt das der Pandus dem entscheidenden Einfluss des Mutterbruderthums. Çakuni führt seinen Schwestersohn Duryodhana, mit ihm alle Dhritarashtriden in den Untergang. Den Panduiden verleiht Krishna kraft gleicher Verwandtschaft den endlichen Sieg. Dreifach ist auf dieser Seite der Avunculat. Durch Subhadra wird Krishna Abhimanyu's, des Arjunasohns, Mutterbruder. Durch Kunti treten die drei Brüder Purudgit, Vasudeva, Kuntibodhja zu den Panduiden in dasselbe Verhältniss. Tapati endlich, die Mutter beider Zweige des Çantanugeschlechts, ist Vivasvat's, des Sonnengottes, Schwester, Vivasvat folgeweise der Panduiden Mutterbruder. Lassen Sie uns jeden dieser Avunculate besonders betrachten. In allen werden wir die gleiche Grundanschauung finden. Die Mächte, deren Beistand die Pandus Rettung und Sieg verdanken, sind ihrem Geschlechte durch das Band des Mutterthums geeint.

Zuert Vivasvat. In der Darstellung, welche Adi Parva bei Fauche II, 96—107 der Tapati und ihrer Verwandtschaft mit Arjuna widmet, sind zwei Auffassungen bemerkbar. Nach der einen (Çl. 6522) ist Tapati „Tochter der Savitri und jüngere Schwester des Gottes Vivasvat", Vivasvat selbst von der Sonne nicht verschieden. (Çl. 6602 und 6604); nach der andern Tochter der Sonne und jüngere Schwester der Savitri. (Çl. 6583. 6605 und 6606.) Kann nun auch nach Lassen's Bemerkung (Indische Alterthumskunde I, 591) die Bezeichnung Tapati Vaivasvati gleichmässig von beiden Genealogieen verstanden werden, so besteht doch über das Altersverhältniss derselben kein Zweifel. Die Zustände und Ideen der spätern Zeit haben die Verdrängung

der Schwester- durch die Tochterverwandtschaft veranlasst. Oefter schon ist derselbe Wechsel bemerkbar geworden. Heute wird er nochmals vor uns treten. Ist doch Kunti zugleich Schwester des Kundibodhja und dessen durch Adoption erworbene Tochter, letzteres nach der Auffassung eines den ursprünglichen Gesellschaftsformen entwachsenen Zeitalters. Sind wir hiernach berechtigt, in dem Geschwisterthum Vivasvat's die ältere Ueberlieferung zu erblicken, so folgt, dass die Sonnengottheit im Verhältniss des Avunculats zu den Panduiden, der Tapati Nachkommenschaft, gedacht wurde. Daher die väterliche Fürsorge, welche Vivasvat dem Judhishthir und dessen Brüdern widmet. Denn da die Panduiden nach dem verhängnissvollen Spiele in dem Walde Kamyaka dem Hunger erliegen, ist es der Sonnengott, der Judhishthir's Flehn erhörend, den Bedrängten jenen ehernen Wundertopf sendet, welcher bis zur Sättigung Aller stets mit frischer Speise sich füllt. Zwar unterlässt Vana Parva bei Fauche III, 56—58, in der Schilderung dieses Ereignisses, das Mutterbruderthum als die Quelle des göttlichen Wohlwollens hervorzuheben, der Zusammenhang beider Thatsachen bleibt nichts desto weniger gesichert. Von dem Bruder ihrer Stammesmutter erwarten und erhalten die Schwestersöhne Errettung aus der Todesnoth.

Reicher ausgestattet als der betrachtete erste Avunculat erscheint in dem Epos der zweite, jener, welcher Krishna mit dem Panduiden Abhimanyu, Arjuna's Sohne, verbindet. Die Stellen, welche dieses Verwandtschaftsverhältniss berühren, enthalten eine Fülle von Belehrung. Betrachten wir sie einzeln. Abhimanyu's Geburt aus dem Mutterschooss der Yaduidin schildert Adi Parva bei Fauche II, 262, 263. Çl. 8031 hebt einen Zug hervor, in dem das hohe Ansehn des Mutterbruders sich zu erkennen giebt. „Vom Augenblick der Geburt (seines Schwestersohns) an verrichtete Krishna für ihn alle heiligen Gebräuche, das Kind aber wuchs heran gleich dem Monde in seiner leuchtenden Hälfte.“ „Lieb dem Vasudeviden“ heisst Abhimanyu wiederholt. (Adi Parva, Çl. 8030. bei Fauche I, 409 u. a. m.) Bestätigung erhält dieses traute Verhältniss durch Vana Parva bei F. III, 128. Als die Fürsten von ihrem Besuche der nach

dem Spiele in die Verbannung getriebenen Panduiden zur Abreise sich bereiteten, liess Krishna seine Schwester und deren Knaben den goldnen Wagen besteigen, auf welchem er selbst in seine Stadt Dvaraka zurückkehren wollte. Gleiches that Dhrishtadyumna mit den Kindern seiner Schwester Krishna-Draaupadi. Beide male ist es der Mutterbruder, dem die Sorge für die Neffen obliegt. Zur Vergleichung dient ein Zug, den Yudyoga Parva Çl. 199 bei F. V, 366 hervorhebt. In feierlicher Versammlung setzen sich die Schwestersöhne an die Seite ihrer mütterlichen Oheime.

Beachten wir endlich Abhimanyu's Erscheinung im Kampfe mit Drona, wie Drona Parva bei F. VIII, 166 ff. sie schildert. Der Jüngling wird von Judhishthir zu der schwersten aller Aufgaben, der Feinde festgeschlossene Schlachtlinie zu durchbrechen, ausersehn. „Diese That erwarten von dir deine Väter (die fünf Pandus), deine mütterlichen Oheime (Krishna und seine Brüder), die Streitschaaren alle." Muthlos vernimmt Abhimanyu die Aufforderung. Doch bald erwacht in ihm das Bewusstsein der Kraft. „Arjuna ist mein Vater, Vishnu (in Krishna verkörpert) mein mütterlicher Oheim. Auf diesen beiden steht meine Zuversicht." Die Schlacht beginnt. „Strahlend in den Waffen seines mütterlichen Oheims erscheint der Schwestersohn, der kampfgewandte." „Vollbringen will ich heute die That, die meines Vaters und meines mütterlichen Oheims Stolz und Freude sein wird." Drona selbst hat seine Lust an dem jugendlichen Gegner, „dem Saaubhadriden", den er einst in der Führung der Waffen unterrichtete. „In Abhimanyu erkennt er das Ebenbild des Vasudeviden" (Krishna's des Mutterbruders). Doch Duçasana's Sohn bereitet dem edlen Jüngling, der Panduiden und all ihrer Vorfahren Hoffnung und Stolz (Adi Parva Çl. 8030, bei F. II, 267), den Untergang. „Wie kann ich, so klagt jetzt Judhishthir, Arjuna und Saaubhadra ins Auge schauen? Zu schwer war dem Knaben die Aufgabe, als ich ihm zurief: mach' uns eine Gasse." Seinerseits bricht Arjuna, der Panduiden Verzweiflnng bemerkend, in die Worte aus: „Wer vermochte Abhimanyu in Yama's Todtenreich zu stürzen, ihn, den trauten Sohn der Saaubhadra, den auch Draaupadi stets liebte, und Keçava (Krishna) und Amba

selbst? Was wird Saaubhadra sagen, wenn sie ihren Sohn nicht mehr erblickt, was Draaupadi? und ich, was soll ich diesen beiden Frauen entgegnen, wenn verzehrender Schmerz sie ergreift?" — In all dem Jammer vergisst Krishna die Pflichten des Mutterbruders nicht. Durch seine Trostrede wird Arjuna's Seele aufgerichtet und zu neuen Kämpfen begeistert.

Schon in dieser Schilderung zeigt sich die Ausdehnung des Schwestersohnsverhältnisses von dem Saaubhadrasohne auf die Kinder der Draaupadi. Nicht nur jenem, auch diesen ist Krishna Mutterbruder. So erscheint er in einer Mehrzahl von Angaben. Derselbe Abschnitt des Adi Parva, welcher den Yaduiden alle heiligen Gebräuche für Abhimanyu verrichten lässt, weist ihm die gleiche Rolle auch gegenüber den fünf Söhnen der Draaupadi an. Çl. 8038 uud 8048 bei F. II, 264. „Unter glücklichen Zeichen empfing die Pantkali von ihren fünf Gatten fünf heldenmüthige Söhne, die tapfersten der Menschen, fünf Bergen vergleichbar. Diese glorreichen Söhne der Draaupadi, von gegenseitiger Liebe stets erfüllt, traten nach einander in Zwischenräumen von je einem Jahre ans Licht der Welt. Für alle der Reihe nach verrichtete Dhaaumya (Krishna) die feierlichen Gebräuche der Nabelschnurlösung und jene der Weihe durch Haarschur." — Hören wir ferner die Vorwürfe, zu welchen Krishna's Absicht, die Dhritarashtriden zu besuchen und so persönlich den Frieden mit ihnen zu vermitteln, die erzürnte Draaupadi fortreisst. Nicht Frieden, Rache für die erlittene Schmach verlangt die gekränkte Gemahlin. Den Duçasana, der am schwersten an ihrer weiblichen Würde sich vergriffen, will sie im Blute liegen sehn. Udyoga Parva bei F. VI, 123. „Kennt die Erde, Keçava (Krishna), ein Weib unglücklicher als ich? Tochter des Königs Drupada, aus der Mitte der Altarasche geboren, Schwester Dhrishtadyumna's, und dir, Krishna, liebe Freundin, wurde ich durch meinen Eintritt in die Familie des Ajamitha Schwiegertochter des grossherzigen Pandu, königliche Gemahlin der fünf Pandusöhne, welche der Glanz von fünf Indras umstrahlt." „Von diesen fünf Helden," fährt Çl. 2893 fort, „wurden fünf Söhne mir geboren. Wie Abhimanyu dir gehört, in gleicher Weise sind auch diese meine Kinder dir

verbunden, Krishna. Ich unglückliche, erleben musste ich, dass eine verruchte Hand mich bei den Haaren fasste, mich durch die Versammlung schleppte, und das, Keçava (Krishna), während du lebtest und Pandu's Söhne zuschauten. Ja, zu Lebzeiten der Vrishniden, der Pantkala und der Pandusöhne wurde ich zur Sklavin erniedrigt und dem Anblick einer Versammlung ruchloser Menschen blossgestellt. Damals, Govinda, richtete ich an dich (den abwesenden) das stille Gebet: vertheidige mich, dieweil die Panduiden durch den Anblick nicht zum Zorne entflammt werden." Schon bei einer frühern Veranlassung, nämlich bei Krishna's Besuch im Walde gleich nach dem Spiele, hatte Draaupadi dessen Beistand gefordert, ihren Anspruch darauf durch vier Gründe, die Verwandtschaft, den Rang, die Freundschaft, die Macht gerechtfertigt. (Vana Parva bei Fauche III, 91—97.) Jetzt, unmittelbar vor dem Ausbruch des grossen Rachekriegs, betont sie insbesondere die Pflichten des Mutterbruderthums. „Abhimanyu", ruft sie in Çl. 3893, „gehört dir, denn er ist deiner Schwester Saaubhadra Sohn. Zwischen Abhimanyu und meinen Kindern aber besteht keine Verschiedenheit. Auch sie gehören dir, auch gegen sie hast du Mutterbruderpflichten." Wir sehen, welcher Auffassung das Epos folgt. Arjuna's Ehe mit Saaubhadra macht Krishna zum avunculus aller Panduidensprösslinge, gleichviel welchem Leibe sie entspringen, ob jenem der Saaubhadra oder dem der Draaupadi. Vollkommne Uebereinstimmung beherrscht also sämtliche Angaben. Krishna gehören beider Mütter Kinder, für alle verrichtet er die dem Mutterbruder obliegenden Pflichten, die Mütter selbst endlich beweinen vereint Abhimanyu's Tod.

Räthselhaft steht diese Ausdehnung der Verwandtschaftsbeziehung über die Grenze der Personen, welchen sie ihre Entstehung verdankt, vor uns. Aus den Anschauungen unserer Zeit ist sie in der That nicht zu erklären. Verständlich aber wird Alles, gehen wir auf die Natur der polyfratrischen Ehe zurück. Diese kennt keine individuellen Rechte der einzelnen Brüder, sondern nur gemeinschaftliche der ganzen Confraternität. Unter ihrer Herrschaft wird sowohl die Paternität als die Maternität ein Pluralbegriff. Arjuna's Sprössling Abhimanyu gilt

auch als Judhishthir's Sohn, seine spätere Gemahlin Uttara als Judhishthir's Schwiegertochter. Durch reiche Geschenke an die Brahmanen feiert das Haupt der Pandus die Geburt seines Bruderskindes. (Adi Parva Çl. 8030 bei F. II, 263.) „Seinen Sohn" nennt er ihn (Drona Parva Çl. 2458. 2460 bei Fauche VIII, 269), dieser die Panduiden insgesamt „seine Väter" (Çl. 1524 bei F. VIII, 165). Die gleiche Plural-Idee wiederholt sich auf der Mutterseite. Saaubhadra und Draaupadi bilden eine einheitliche Müttergruppe, wie sie in Madri und Kunti vorliegt, dem Epos in Vana Parva Çl. 14,398 bei F. IV, 371, besonders aber in der Sage von Djarasanda's doppeltem Mutterthume bekannt ist, wie sie endlich jenen ältesten Gesellschaftszuständen, als deren Ueberrest die polyfratrische Ehe zu betrachten ist, zur Grundlage dient.

Ich wende mich jetzt zu dem dritten der Avunculate, in welchen die Panduiden Unterstützung finden. Nicht nur die Söhne der fünf Brüder, auch die Brüder selbst erfreuen sich der Hilfe und Theilnahme mütterlicher Verwandter. Drei Kuntibrüder werden in dem Epos genannt: Purudjit, Vasudeva, Kuntibodhja. Jede dieser Gestalten zeigt die Bedeutung des Avunculats in einer besondern Richtung, Verweilen wir zuerst bei Purudjit. Als Judhishthira zum Kampfe gegen Djarasanda, den mächtigen König von Magadha, zu schreiten willens war, verhehlte man ihm die Zahl der Bundesgenossen seines Gegners nicht. „Ja", so lesen wir in Sabha Parva Çl. 582 bei F. II, 374, „selbst Purudjit, Kunti's Bruder, dein mütterlicher Oheim, hat sich auf Djarasanda's Seite geschlagen. Doch ist es nur Furcht, die ihn dorthin treibt, im Herzen anerkennt der wackere Streiter nur dich, seinen Schwestersohn, als seinen Gebieter." Djarasanda unterlag im Kampfe. Durch diesen Sieg erhoben die Panduiden das Glück ihrer gemeinsamen Gemahlin Draaupadi auf die höchste Stufe (Çl. 981). In der grossen Schlacht auf der Ebene von Kurukshetra kämpft Purudjit auf Seiten der Pandus. Ihnen opfert er das Leben. „Purudjit und Kuntibodhja, die beiden mütterlichen Oheime Arjuna's, sind durch Drona's Pfeile nach den Welten, die man im Kampfe erwirbt, entsendet worden." Karna Parva Çl. 172 bei F. IX, 468.

Mit hervorragender Bedeutung tritt Vasudeva auf. Bruder der Kunti, daher mütterlicher Oheim ihrer Söhne, der fünf Panduiden, ist er Krishna's Vater, Kunti folgeweise Krishna's Vatersschwester, amita. Zahlreiche Stellen bezeugen diese verschiedenen Verwandtschaften. Vasudeva Bruder der Kunti: Adi Parva Çl. 5905 bei F. II, 29. Vana Parva Çl. 17,021 bei F. V, 43. — Kunti Schwester des Krishnavaters Vasudeva: Sabha Parva Çl. 1616 bei F. II, 487. Udyoga Parva Çl. 3128 bei F. VI, 148. — Vasudeva, Judhishthira's und aller fünf Pandus Mutterbruder: Maausata Parva nach der Inhaltsangabe in Adi Parva bei F. I, 63. Bhagavat Purana, Uebersetzung Burnouf I, 70. Die beiden letztgenannten Stellen vergegenwärtigen die Wirkungen des Vasudeva-Avunculats. Die erste versetzt uns in die Zeit nach dem Blutbade, in welchem alle Pantkala, alle Vrishniden und alle Panduiden, die fünf Brüder allein ausgenommen, ihren Untergang fanden. Arjuna besucht die Stadt Dwaravati. Vertilgt sind deren frühere Bewohner, die Vrishniden. Darob ergreift Trübsinn den Helden. Der Trauerfeierlichkeiten, die er seinen Verwandten schuldet, gedenkt er jetzt allein. „Dem Helden, seinem mütterlichen Oheim, dem trefflichsten der Menschen, erweist er die letzte Ehre, nachdem er zuvor den Ort des Blutbades besucht. Den Resten Vasudeva's, Balarama's und der Vrishniden verrichtet er die ihnen geschuldeten Trauerceremonien, einem jeden nach dessen Rang." — Wir sehen: nach dem Tode wie bei der Geburt obliegen dem Mutterbruder und dem Schwestersohne dieselben Pflichten: dort feierliche Bestattung, hier Lösung der Nabelschnur und Initiation durch Haarschur. Die erstere ist eine gegenseitige Leistung. Satapata in Colebrooke's Digest of Hindu law II, Fr. 515. „Ein mütterlicher Oheim soll die Leichenfeier eines Schwestersohns, ein Schwestersohn die des mütterlichen Oheims begehn."

In der zweiten Stelle, Bhagavat Purana I, 70 Burnouf, werden wieder andere Manifestationen derselben verwandtschaftlichen Gesinnung hervorgehoben. Eine derselben ist dem Gebiete des intimen Familienlebens entnommen. Judhishthir nämlich richtet an den von Dwaraka heimkehrenden Arjuna eine

Reihe von Fragen nach dem Wohlergehn der fernen Verwandten, und gedenkt dabei an erster Stelle des mütterlichen Ahns und des mütterlichen Ohms. „Çura, unser mütterlicher Ahn, der unsere höchste Achtung verdient, lebt er noch? und Anakadunbubhi (Vasudeva), unser mütterlicher Oheim, ist er samt seinen jüngern Brüdern glücklich? Die sieben Schwestern, seine Gemahlinnen, unsere mütterlichen Tanten mit ihren Söhnen und Schwiegertöchtern, Devaki endlich und seine (des Vasudeva) übrigen Gemahlinnen, erfreuen auch sie sich des Wohlseins?" Erinnern Sie sich an das, was in Brief XLVII S. 129 über die Verbindung von avunculus und avus maternus bemerkt worden ist.

Eine andere Stelle desselben Purana I, 8, 20 gewinnt dadurch besondere Bedeutung, dass sie der Innigkeit des mütterlichen Verwandtschaftsverhältnisses eine lebensvolle Schilderung widmet und überdiess dieselbe Innigkeit von dem Mutterbruder auf dessen Sohn übergehen lässt. „Du (Judhishthir) ehrst ihn (Krishna) als den Sohn deines mütterlichen Oheims, du liebst ihn, du glaubst dich von ihm geliebt, er ist der ergebenste aller deiner Verbündeten, in deinem Vertrauen hast du ihn zu deinem ersten Minister, zu deinem Wagenlenker gemacht." — Als Grundlage aller Auszeichnungen, die Judhishthir auf Krishna häuft, wird hier Vasudeva's Avunculat genannt. Die Liebe, das Vertrauen, die Hingabe, welche der Schwestersohn dem Mutterbruder entgegenbringt, schenkt er auch dessen Sprössling. Die Bedeutung des Avunculats überträgt sich von Vater auf Sohn. Bestätigt finden wir hier was Brief LII über die Fortdauer dieser Verwandtschaft in der Nachkommenschaft des Mutterbruders ausführt.

Als der grösste aller Beweise des Zutrauens nennt unsere Stelle die Berufung zur Wagenlenkung. Zum Verständniss dieser Auffassung führt eine Episode des Mahabharat. Krishna, erzählt Yudyoga Parva Çl. 135— 171bei F. V, 360—365, von Duryodhana und von Arjuna zu gleicher Zeit um Beistand angerufen, verspricht beiden seine Hilfe, dem einen durch Stellung unzähliger Hilfsvölker, durch persönlichen Dienst dem andern. „Das eine der Loose mögen die gewaltigen Krieger bilden, das andere bin ich allein, ich ohne Waffen, ohne Theilnahme an dem Kampfe.

Welches von beiden gilt dir als das geringere, welches als das herzerfreuende, Sohn der Pritha (Kunti)? Dein ist die Wahl, dein der Vorrang.“ Arjuna entscheidet sich für Krishna, dem Duryodhana fallen die Hilfsvölker zu. Frohlocken erfüllt das Lager der Kurus, da sie Krishna's Fernhaltung vom Streite vernehmen. Dieser aber will den Beweggrund kennen, der des Freundes Wahl bestimmte. „Gross ist auf Erden dein Ruhm,“ antwortet Arjuna, „möchte gleicher mir zu Theil werden. Dich zu meinem Wagenlenker zu haben, war stets mein Verlangen. Erfülle den Wunsch meiner Seele.“ Abschliessend darauf der Vasudevide: „Herrlich, wenn mein Ruhm dich zur Nacheiferung anspornt. Dein Wagenlenker will ich sein, gewährt ist dir deine Bitte.“ — Diese Erzählung erläutert den Gedanken des Purana in seinem dunkelsten Theile. Gilt ihr doch die Berufung zur Lenkung des Streitwagens als der vollste Beweis des Vertrauens und der Hingabe. Sie führt mich aber noch weiter, nämlich zur Wahrnehmung des Parallelismus, der zwischen dem Beruf des Wagenführers und jenem des Mutterbruders besteht. Die Vertheilung der Rollen zwischen dem kämpfenden und dem rosselenkenden Helden ist keine andere als die zwischen Schwestersohn und avunculus. Des erstern die Kraft der That, des letztern die Weisheit des Raths. So stehn Arjuna und Krishna neben einander: Schwestersohn und kämpfender Held jener, Mutterbruderssohn und Wagenlenker dieser, ihr Verein die Bürgschaft des Siegs.

Zahlreich sind die Erscheinungen, in welchen, auch ausserhalb des indischen Sagenkreises, das in der betrachteten Puranastelle vorliegende Verhältniss von Mutterbruder und Schwestersohn erkennbar wird. Ich rufe Ihnen das Gondepos mit seiner Darstellung der beiden Führer der Hirschheerde, des Oheims weisen Raths, des Neffen kühner That, in Erinnerung. (Brief I S. 155.) Auch jenes Doppelkönigthum, das bei einigen Völkern, nach dem Mahabharat, Sabha Parva bei F. II, 478 in Avanti's stets verbunden auftretenden Fürsten, Vinda und Anuvinda, begegnet, ruht auf dem Verein des Oheim- und Neffenthums, des lenkenden und des kämpfenden Helden. Gleich Judhishthir und Krishna bleiben Vinda und Anuvinda vereinzelt ohnmächtig.

Noch harrt der dritte Avunculat der Erledigung. Neben Purudjit und Vasudeva wird auch Kuntibodhja als Mutterbruder der Panduiden, zunächst Bhimasena's (Yudyoga Parva Çl. 4781 bei F. VI, 321), dann auch Arjuna's (Karna Parva Çl. 172 bei F. IX, 468), genannt. Unähnlich den beiden früher betrachteten Avunculaten, bleibt dieser dritte ohne jeden Einfluss auf den Gang der Ereignisse. Keine der innigen Beziehungen, welche das Mutterbruderthum zu begleiten pflegen, findet sich hervorgehoben. Ja in einem bedeutungsvollen Sagentheile wird das genannte Verwandtschaftsverhältniss ganz aufgegeben, ein völlig verschiedenes an seine Stelle gesetzt, Kuntibodhja aus dem Bruderverband mit Kunti losgetrennt und zum Adoptiv-Vater derselben verwandelt, Arjuna folgeweise aus Kuntibodhja's Schwestersohn Kuntibodhja's Enkel. Mit Vorliebe verweilt das Epos bei dieser väterlichen Verwandtschaft. Ganz verdunkelt wird durch sie die ältere mütterliche. Warum also, fragen Sie. Kuntibodhja in den Kreis unserer Betrachtung ziehn? Ich erwidere: eine zwiefache Belehrung bietet seine Erscheinung. Vor allem giebt die Künstlichkeit der zur Begründung von Kuntibodhja's Vaterthum aufgestellten Fictionen die Verlegenheit zu erkennen, welche der Uebergang aus der Gedankenwelt der Maternität in die der Paternität der spätern Sagenredaction bereitete. Durch Adoption der Schwester als Tochter wird die Verwandlung des nepos-Schwestersohns in nepos-Enkel (Brief XLVI.) vermittelt, die Adoption selbst durch zwei Voraussetzungen gerechtfertigt. Kinderlos ist Kuntibodhja, mit zahlreicher Nachkommenschaft gesegnet Çura. Ferner. Nicht fremd steht jener diesem gegenüber, nahe Verwandtschaft verbindet sie. Erfüllt sind also die Voraussetzungen einer rechtsbeständigen Kindesentäusserung. Um vollends allen Makel zu tilgen, wird das Versprechen des Adoptierenden, dem natürlichen Vater das erste Kind der Kunti zu überlassen, hinzugedichtet. Unentbehrlich schienen der Zeit des Uebergangs diese ängstlichen Cautelen. Eine spätere Periode erachtete sie überflüssig, liess sie fallen. Kuntibodhja wird jetzt Çura's Freund, Kunti Freundesgabe, die Gabe selbst eine bedingungslose. So lehrt die Vergleichung von Adi Parva bei F. I, 468 mit Vana Parva, F. V, 42.

Doch nicht nur die Sagenmetamorphose, welche die Umgestaltung der Familienorganisation im Gefolge hat, legt die Tradition von Kunti und Kuntibodhja mit seltener Bestimmtheit vor Augen: sie zeigt auch den Einfluss, welchen der Fortgang von der Maternität zu der Paternität auf das Loos des weiblichen Geschlechts, der Mutter zumal, ausübt, in wahrhaft ergreifender Weise. Reich an Segen erschien uns stets das Bruder- und Schwester-, das Mutterbruder- und Schwestersohnsverhältniss der alten Familie. Was aber sind die Folgen des neuen Rechts? Nie endende Leiden und Trübsale. Erschütternd ist der Gegensatz und doch geschichtlicher Wahrheit nicht baar. Die zuvor angeführten Abschnitte des Epos bieten ein wahrhaft tragisches Bild. Çura, so lesen wir dort, das Haupt der Jaduiden, Vasudeva's und der Kunti Vater, schenkt der Bitte seines kinderlosen Freundes Kuntibodhja um Ueberlassung seiner Tochter williges Gehör. Noch ein kleines Mädchen, das am Ballspiel sein Vergnügen findet, wird Kunti von ihrem Erzeuger dem fremden Manne zum Eigenthum überlassen, willenlos gleich dem Lotus, den man aus einem See in den andern verpflanzt. Nicht weniger willenlos bleibt sie in ihren fernern Schicksalen. Kuntibodhja's, ihres Adoptiv-Vaters, Befehlen gehorsam widmet sie dem gastfreundlich aufgenommenen Anachoreten ihren Dienst. Aus kindlicher Neugierde, ganz absichtslos spielt sie mit den auch den Göttern gebietenden Zauberformeln, die jener beim Weggang zum Lohne der empfangenen Pflege ihr hinterlässt. Schuldlos ist sie an der Erscheinung des Sonnengottes, schuldlos an dessen Umarmung. Unbefleckt empfängt sie den Sonnenknaben Karna. Ahnungslos überliefert sie die Leibesfrucht den Fluthen der Açva. Dass ihr Kind die mächtigste Stütze der Dhritarashtriden, der erbittertste Gegner ihres eigenen Geschlechts werden würde, wie hätte die Mutter von solchen Folgen ihrer That sich Rechenschaft abgelegt? Unbekannt bleibt ihr, wie die Strömung der Açva das Körbchen mit dem Kinde der Ganga zuträgt, wie Adhirata, der Dhritarashtriden Rosselenker, es entdeckt, den Knaben seiner Gemahlin Radha zur Pflege übergiebt, den Jüngling in Duryodhana's Freundschaft einführt und so den Abgrund gräbt, der die Panduiden zu verschlingen droht. Auf

welche Weise das Geschick zuletzt gewendet, Karna um seinen goldenen Panzer und das Ohrgehänge, die göttlichen Pfänder seiner Unbesiegbarkeit, betrogen, dann durch Arjuna's und der Hidimba Sohn Ghatokkaka seiner unfehlbaren Lanze verlustig wird, brauche ich nicht auszuführen. Das Vorliegende genügt, um die Anschauung des Epos von dem Einfluss der Vaterfamilie auf das Geschick des Weibes ausser Zweifel zu setzen. Wie verschieden jetzt das Loos der Frau von jenem der mutterrechtlichen Vorzeit, welche dem Bruder die Pflicht der Beschützung von Schwester und Schwestersohn auferlegte! Wurzelt doch alle Trübsal der Kunti und der Kuntiden in Çura's That, der kraft seiner Vatergewalt die Tochter dem Kuntibodhja als Geschenk überlässt.

Wie vielgestaltig ist diese Trübsal! Willenlos erliegt die Çura-Tochter den Befehlen des Vaters, entzogen bleibt ihr jede Einwirkung auf die Bestimmung des eigenen Geschicks. Entfremdet sieht sie sich ihrem Geburtsgeschlechte, ihren Blutsgenossen, einem andern Hause zu Diensten verpflichtet. Dem fremden Manne gebiert sie ihren Sohn, sich und ihrem Geschlechte einen unversöhnbaren Gegner. Den Kurus folgt Karna, jede Erinnerung an seiner Mutter Volk, die Vrishniden, weist er unwillig von sich. (Udyoga Parva Çl. 4732 ff. bei F. VI, 345—347.) Nur Dhritarashtride will er sein, mit Arjuna zu kämpfen ist sein sehnlichster Wunsch, den Kuntiden den Untergang zu bereiten sein einziges Verlangen. All diesen Jammer bereitet dem Weibe das unerbittliche Gesetz des Vaterrechts. „Mein Vater," so spricht Kunti zu Krishna in Udyoga Parva bei F. VI, 154, „mein Vater ist der Schuldige. Er hat mich gleich einer Kostbarkeit dem Kuntibodhja geschenkt. Ein Kind war ich noch, das am Ballspiele sich ergötzt, als dein Ahn (Çura, Vasudeva's Vater) mich jenem übergab, Freund dem Freunde ein Geschenk. Von meinem Vater verlassen, gebeugt durch die Trübsale, welche die Dhritarashtriden über mich verhängten, welche Frucht habe ich von meinem Dasein geerntet? Doch der brennendste aller Kummer ist die Trennung von meinen Söhnen. Schon läuft das vierzehnte Jahr und noch sind sie alle meinem Blicke entzogen." Ergreifend steht diese Schilderung der Folgen des gemissbrauch-

ten Vaterrechts neben dem lieblichen Bilde der Wohlthaten des Mutterbruderthums, ergreifend zumal durch die geschichtliche Wahrheit, die dem Gemälde zu Grunde liegt. Thatsachen ohne Zahl bestätigen die Klage der Kunti, Thatsachen vergangener Zeiten sowohl als Thatsachen der Gegenwart, wie beispielsweise China's streng väterliche Familienordnung täglich sie erzeugt. Neue Bestätigung der schon öfter betonten, nie zu vergessenden Wahrheit, dass jede der menschlichen Entwicklungsstufen einen Reiz besitzt, dessen die folgende beim Empfang höherer Gabe wieder verlustig geht.

LVIII.

Der Avunculat in den Ueberlieferungen Indiens nach dem Mahabharat.

(Fortsetzung.)

Die auf Seite der Panduiden hervortretenden Avunculate: Krishna und Abhimanyu's Sohn Parikshit. Avunculus generis auctor.

Länger, als ich voraussah, haben uns, w. F., die auf Seite der Panduiden hervortretenden Avunculate beschäftigt. Tadeln Sie mich nicht. Erleichtert ist jetzt die Lösung der dritten Aufgabe, die Brief LV mir stellt, verständlich der Zusammenhang des Mythus von Parikshit's Geburt mit den übrigen bisher beobachteten Anerkennungen des Mutterbruderthums. Bildet Krishna's Avunculats-Verbindung mit Abhimanyu und durch diesen Schwestersohn mit dem Geschlechte der Pandus überhaupt den Wendepunkt in dem Gange des grossen Kriegs, wie könnte desselben Krishna Sorge für Erhaltung des durch ihn zum Siege geführten Herrscherhauses überraschen? Erscheint doch nun die Wiedererweckung des Uttarasohnes nicht als eine vereinzelte Thatsache, vielmehr als der Abschluss und die Krone aller Gunstbezeigungen, mit welchen der Bru-

der der Saaubhadra den Gemahl der Schwester, Arjuna, zu überhäufen nie müde wurde. Den Mythus selbst kennen Sie (Brief IX, B. I, 84–86). Virata, König der Matsya, erzählt Virata Parva bei Fauche V, 336 ff., Bhimasena's und der Brüder Tapferkeit im Kampfe um die von den Kurus geraubten Rinder bewundernd, bietet dem Arjuna seine Tochter Uttara zur Gattin an. Arjuna schlägt das Geschenk nicht aus, überlässt jedoch das Mädchen seinem Sohne, Krishna's Neffen, Abhimanyu. Zur Hochzeitfeier erscheinen die Mutter, der Mutterbruder und die Gesamtheit der Vrishniden (V, 339). Der Ehe Frucht ist Parikshit, Leben aber dem Kinde nicht beschieden. Todtgeboren nennt es die eine Sagenwendung, nach der Geburt vernichtet eine andere (Adi Parva in der Inhaltsangabe des Açva-Medhika, Çl. 603 bei F. I, 62). Gleichgiltig, welcher der beiden wir folgen. Die Entscheidung liegt in der Schlusserzählung. Krishna, von Mitleid für seinen Schwestersohn, den Vater des Kindes, getrieben, ruft Parikshit ins Dasein zurück. (Semptikaichika Parva bei Troyer zu Raja Taramgini I, 405–408. Bhagavat-Purana I, 12; 1, 8; 3, 3, Burnouf.) Sechszig Jahre regiert darauf der gerettete Fürst. Janamejaya folgt auf dem Throne, der Sohn dem Vater. (Adi Parva Çl. 1948 bei F. I, 208 und die in Brief VIII, Band I, 84 angeführten Zeugnisse.) — Was besagt diese Sage anders als: die Dynastie der geschichtlichen Panduiden, die mit Parikshit eröffnet, verlegt ihren Ursprung in die mütterliche Seitenlinie. Nicht Abhimanyu's Vater Arjuna, sondern Abhimanyu's Mutterbruder, Krishna, ist Janamejaya's und aller seiner Nachfolger Stammeswurzel. Der höchste Glanz umstrahlt jenen, dennoch tritt er vor diesem in den Hintergrund. Also ein generis avunculus in der Bedeutung von generis auctor, wie Persins und Pausanias ihn kennen. (Brief LI). Vollständig ist der Parallelismus. Hier und dort Herrschaft der Vaterlinie durch eine lange Generationenreihe, hier und dort Beschränkung der Genealogie ab avunculo auf den ersten der Vorfahren, den unbekannten Geschlechtsahn, hier und dort also eine Verbindung der väterlichen und der mütterlichen Successionsordnung, in welcher die letztere der mythischen Vorzeit, die erste der spätern geschichtlichen Periode zugewiesen wird. Ihren Abschluss findet

diese Uebereinstimmung in der Gleichheit der religiösen Grundanschauung. Persius führt den generis avunculus auf die Lehre von dem Urmutterthum der Erde, auf Manius terrae filius, zurück. Ebenso das indische Epos. Nicht genug, dass es Kunti auch Pritha, Erde, die Kuntiden auch Prithiden, Erdsöhne, benennt, noch in anderer Weise giebt es die tellurische Auffassung zu erkennen. „Krishna ist die Wurzel der Panduiden, der Prithide Arjuna der aus jener erwachsene Stamm. Die übrigen Söhne der Pritha sind die Aeste, die Pantkala (Draaupadi's Volk) die Blätter." Was frommt's, fährt Drona Parva Çl. 8271 bei F. IX, 300 in seiner Darstellung fort, was frommt's, Stamm, Aeste, Blätter zu vernichten, bleibt die Wurzel, bleibt Krishna erhalten? — Also eine und dieselbe Grundanschauung in Indien und Etrurien. Aus dem Tellurismus der ältesten menschlichen Geistesperiode erwächst der Principat der Maternität, aus diesem jene genealogische Bedeutung des Avunculats, die bis in Zeiten sich erhält, deren Familienzuständen sie längst nicht mehr entspricht.

Erreicht ist das Ziel, welches meiner Arbeit in Brief LVI vorgezeichnet wurde, die Bedeutung des Avunculats im Geschlechte der Panduiden bestimmt. Wenn ich jetzt, von dem langen Gange durch das Labyrinth der bändereichen indischen Sagenencyclopädie ermüdet, die Gesamtheit der gewonnenen Anschauungen mir vergegenwärtige, so gewinnt ein Gedanke die Oberhand, den ich zum Schlusse vorlege. Ist nicht der tiefgreifende Einfluss der mütterlichen Verwandtschaft auf das Verhalten der kämpfenden Parteien, die beide dem väterlichen Familienprincip und der väterlichen Erbfolge Anerkennung zollen, eine überraschende Erscheinung? Längst zwar wissen wir, dass die Durchführung des Paternitätssystems das altbegründete Ansehn des Avunculats mit einem Schlage zu zerstören nie vermochte, dass dieses vielmehr, der Herrschaft über das Rechtsgebiet beraubt, in Sitten und Gebräuchen des häuslichen Lebens ungeschmälert sich erhielt. Beispiel die germanische Familie, die nach Tacitus Germ. c. 20 dem Mutterbruder auch dann noch Vaterehre zuerkannte, als die Erbfolge in gerader Linie längst sich festgesetzt hatte. Doch wie beschränkt erscheint dieser Wirkungs-

kreis, wenn jenem verglichen, welchen das Epos der Schwestersohnsverwandtschaft einräumt. Wohl finden wir unter den Folgen dieses Verwandtschaftsbandes auch solche aufgezählt, die den privaten Charakter des Familienlebens an sich tragen. Beispiel die Ceremonien der Nabelschnurlösung, der Haarschurweihe, der Bestattung und der Todtenopfer. Die überwiegende Zahl aber greift über diess Gebiet hinaus, ist von dem Zwange des Sittengebots unbeeinflusst, ist die freie spontane Regung innerer Seelenstimmung, daher durch die Grösse und Mannigfaltigkeit der dargebrachten Opfer ausgezeichnet. Nicht als verblasste Erinnerung also erscheint in dem Mahabharat der Avunculat. In beiden Verwandtschaftsgliedern lebenskräftig, in beiden durch die Wahrheit der Empfindung getragen, tritt er auf. Selbst da, wo die Macht der Verhältnisse Mutterbruder und Schwestersohn entzweit, in feindliche Lager und blutigen Zweikampf treibt, selbst da erhebt er seine Stimme, ja hier mit erhöhtem Ernste. Gross ist die Zahl der Beweise, welche das Epos hiefür bietet. Wie liesse die lange Feindschaft der beiden Zweige des Çantanu-Geschlechts, der erbitterte Schlachtenkampf, in dem „eines Hofs Geflügel“ sich vertilgt, ein anderes erwarten? Ich widerstehe dem Triebe nicht, auch dieser letzten Kategorie von Zeugnissen nachzugehn. Was ich finde wird mein nächster Brief bringen. Dem Bilde des Avunculats im alt indischen Leben würde, ohne diese Zusammenstellung, einer der bedeutendsten Züge fehlen.

LIX.

Der Avunculat in den Traditionen Indiens nach dem Mahabharat.

(Schluss.)

Der Avunculat im Kampfe der Kuruiden und Panduiden.

Als die Heerscharen der beiden Zweige des Çantanu-Geschlechts, zu blutigem Austrag ihres langen Haders fest entschlossen, auf dem Felde von Kurukshetra kampfbereit sich

gegenüber standen, trat dem sofortigen Beginn der Schlacht ein Ereigniss in den Weg, dessen Schilderung Bhishma Parva entwirft. (Fauche VII, 150—161.) „Vor den Augen beider gleich dem Meere wildwogenden, kampfgierigen Heere entstieg Judhishthira plötzlich seinem Streitwagen, legte Panzer und Waffen ab und schritt zu Fuss, mit beiden Händen die Stirne bedeckend, schweigend auf die feindliche Schlachtlinie zu. Als Arjuna, der Kunti Sohn, ihn so wandeln sah, verliess auch er den Wagen und folgte, von seinen Brüdern begleitet, dem Haupte der Panduiden. Gleiches that Krishna, der Vasudevide, gleiches die Gesamtheit der Fürsten; jeder nach seinem Range, jeder gespannt, was wohl geschehen würde. Warum verlässest du uns, sprach Arjuna, und suchest das feindliche Heer zu Fuss auf? Bhimasena aber: was suchst du in der Mitte dieses wohlgepanzerten Heeres, Prithide, Indra der Könige, der du deine Brüder verlässest, deinen Harnisch und deine Waffe von dir wirfst? Wenn ich dich so weggehn sehe, Bharatide, dich meinen ältern Bruder, fuhr Nakula fort, so erliegt mein Herz trotz seines Muthes dem Schmerze. Sage, wo eilst du hin? Sahadeva aber: sieh' diese Schlachtlinie furchtbarer Streiter, mit der du zu kämpfen haben wirst. Warum bleibt dein Antlitz auf sie gerichtet? — Mit keiner Sylbe antwortete Judhishthira auf alle diese Fragen. Lautlos, unverwandten Blicks setzte er seinen Weg fort. Da sprach lächelnd Krishna, der herrliche Weise: bekannt ist mir seine Absicht. Hat er erst Bhishma, Drona, Kripa den Gotamiden, Çalya und die geistlichen Lehrer mit sich und seinem Unternehmen ausgesöhnt, alsdann wird er zum Kampfe mit den Feinden schreiten. Er kennt die Ueberlieferung alter Zeit, er weiss, dass im Kriege gegen einen Mächtigern nur dem Sieg verheissen ist, der zuvor die Billigung seiner Verwandten, der Greise und der geistlichen Lehren erlangt hat. Das ist meine Ueberzeugung. — So redete Krishna. Während nun das Heer der Panduiden lautlose Stille beobachtete, verbreitete sich heftiges Gemurmel durch die Reihen der Dhritarashtriden, sobald sie Judhishthir gewahrten. Schmach seines Geschlechts ist dieser Mensch, sprachen sie unter einander. Wer sieht nicht, was Judhishthir und seine Brüder anherführt. Hilfe will er erbetteln,

auf seinem Antlitz malt sich die Furcht, mit der Bhishma's Anblick ihn erfüllt. O der Schmach! Arjuna und Bhimasena. Nakula und Sahadeva hat er zu Kampfgenossen, und doch ergreift Beben ihn, den Panduiden. Als Kshatryia ist er geboren. aber angstvoll sein Gemüth, und schwach im Kampfe sein Muth. So redeten die Krieger, priesen dann die Kuruiden und schüttelten zum Zeichen der freudigen Stimmung ihre Gewänder. Wie aus einem Munde erscholl der Tadel Judhishthir's, der von Krishna begleitet mit seinen Brüdern einherschritt. Als alle Schmähreden über Jama's Sohn erschöpft waren, versank das Heer von neuem in lautlose Stille. Was wird er wohl sagen. dieser König? lispelten sie. Was wird Bhishma ihm antworten? Wie wird der schlachtenstolze Bhima sich äussern? Wie Krishna und Arjuna? Er selbst endlich, was wird er sagen? In solcher Ungewissheit schwebten die beiden Heere, beide um Judhishthir's willen, als dieser durch die lanzenstarrenden Haufen hindurch, von seinen Brüdern umgeben, an Bhishma herantrat, mit beiden Händen dessen Füsse umfasste und in folgenden Worten ihn begrüsste: Heil dir, unbesiegbarer Krieger. Kämpfen werden wir mit dir, gestatte es, ertheile mir deinen Segen. — Würdest du, antwortete Çantanu's Sohn, nicht also vor mich treten, durch meinen Fluch weihte ich dich der Niederlage. Zufrieden bin ich, mein Sohn. Erlange den Sieg. Noch anderes, was du dir im Kriege wünschest, möge dir zu Theil werden, Pandu's Sohn. Was verlangst du von uns, Prithide? Dein Benehmen entzieht dich jeder Gefahr einer Niederlage. Der Mensch gehorcht der Sache, sagt man, nicht die Sache dem Menschen. In Wahrheit, grosser König, mich haben die Kuruiden an ihre Partei gefesselt. Entzogen ist mir die Macht der Selbstbestimmung, darum sage ich nochmals: der Mensch gehorcht der Sache. Was wünschest du noch mehr als den Kampf? Judhisthira antwortete: werde nicht müde zu meinen Gunsten zu reden, du, dem mein Wohl am Herzen liegt. Kämpfen sollst du für die Kuruiden, das wird für mich stets das Beste sein. Wieder entgegnete Bhishma: giebt es etwas, das ich für dich thun kann? Auf Seite deiner Feinde werde ich streiten, da du mir dieses erlaubst. Aeussere frei dein Verlangen. — Eine Frage stelle ich dir also, mein

Vater, Ehrfurcht sei dir, mein Ahn! sprach Judhishthira. Wie kann ich in der Schlacht dich besiegen, dich den Unbesiegten? Zeige mir den rechten Weg. — Niemand kann im Schlachtenkampfe meiner Herr werden, entgegnete Bhishma, nicht einmal Çatakratu, träte er mir vor Augen. Darauf nochmals Judhishthir: sage, mit welchem Mittel können die Feinde im Kampfe dir den Tod geben? Das ist die Frage, die ich an dich richte. — Es giebt keinen Menschen, wiederholte Bhishma, der im Kampfe mich zu besiegen vermöchte. Die Todesstunde kann für mich nicht kommen. Kehre zu den Deinen zurück. — Gehorsam vernahm Judhishthir Bhishma's Wort und verbeugte sich.

Doch zu den Seinen zurückzukehren war der Augenblick noch nicht gekommen. Sollten die Panduiden schuldlos den Kampf beginnen, so mussten nach Bhishma auch Drona und Kripa der Gotamide, Bhahmanen beide, beide mit dem hohen Ansehn der Gurus ausgerüstet, ihre Einwilligung erklären. Dem einen nach dem andern naht jetzt Judhishthir, stets von seinen Brüdern umgeben. An jeden richtet er dieselbe Bitte um Einwilligung zu dem Kampfe und Verheissung des Siegs. Von jedem empfängt er auch dieselbe Erklärung, mit welcher Bhishma ihn entlassen hatte. Eingetroffen war also Krishna's Verkündung. Nicht um in letzter Stunde dem Kampfe auszuweichen, vielmehr um frei von Sünde mit verdoppelter Siegeszuversicht ihn zu beginnen, darum hatte Judhishthir seinen väterlichen Uroheim, das Haupt des Çantanu-Geschlechts Bhishma und die beiden heiligen Gurus, Drona und Kripa, aufgesucht. Was konnte die Brüder jetzt noch von der Rückkehr zu ihrem Heere abhalten? Die Antwort, welche das Epos hierauf giebt, verdient unverkürzt mitgetheilt zu werden. „Kaum hatte Judhishthir Kripa's billigende Worte vernommen, richtete er seine Schritte nach dem Orte, wo der König von Madra sich befand. Vor Çalya neigte er sich, um den unbesiegbaren Fürsten zog er feierlich das Pradakshina. Dann richtete er an ihn die glückverheissenden Worte: Deine Billigung zu verlangen, bin ich gekommen, unbesiegbarer Held. Sündlos will ich kämpfen. Könnte ich doch mit deiner Erlaubniss alle meine Feinde besiegen! — Hättest du mich nicht aufgesucht, erwiderte Çalya, du zum

Kampfe fest entschlossen, einen Fluch würde ich wider dich ausgesprochen und Unterliegen in der Schlacht dir bereitet haben. Geehrt bin ich, zufrieden bin ich. Erfüllen möge sich alles was du wünschest. Kämpfe, ich erlaube es dir, und gewinne den Sieg. Sprich ein Wort, o Held. Was ist dir nöthig? was kann ich dir geben? was wünschest du noch ausser dem Kampfe? Der Mensch gehorcht der Sache, pflegt man zu sagen, nicht die Sache dem Menschen. Wahr ist das Wort. Mich haben die Kuruiden an ihre Partei gefesselt. Sohn meiner Schwester, erfüllen werde ich dein Verlangen. Machtlos, ohne Selbstbestimmung rede ich zu dir. Was wünschest du anderes ausser dem Kampfe? — Judhishthir antwortete: Sprich stets zu meinem Heile. Bereitwillig kämpfe für die Sache des Feindes. Keine andere Gnade erbitte ich mir meinerseits. — Kennst du, erwiderte Çalya, irgend etwas, das nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit liegt, so sage es, gerne thue ich es! Auf der Seite der Feinde werde ich kämpfen, denn für ihre Sache haben die Kuruiden mich auserkoren. — Darauf Judhishthir: Ein Opfer deiner Tapferkeit fordere ich als Gnade für mich. Karna's Kraft sollst du im Kampfe vernichten. — Erfüllen wird sich dein Wunsch, wie du begehrst, Sohn der Kunti, schloss Çalya. Gehe, kämpfe, ich verheisse dir den Sieg. — Sobald Judhishthir die Billigung seines Oheims, des Königs von Madra, erlangt hatte, verliess er, von seinen Brüdern umgeben, das feindliche Heer.“ Dann legte er seinen goldenen feuerstrahlenden Panzer wieder um. Die Fürsten aber überhäuften die ehrwürdigen Panduiden mit ihren Lobsprüchen, rühmten deren Mitgefühl für ihre Verwandten und erfüllten mit ehrenden Zurufen die Lüfte. Alle, die das Schauspiel mit angesehn, die Reden mit angehört hatten, Barbaren nicht minder als Aryas, wurden durch das edle Benehmen der Söhne Pandu's zu Thränen gerührt.“

Wie in den übrigen Theilen des Epos so wird auch in der mitgetheilten Episode Judhishthir als das Ideal gewissenhafter Erfüllung aller überlieferten Moralpflichten dargestellt. Nie zaudert er, die Gefahren zu bestehn, welche gehorsame Unterwerfung unter die Gebote der Vorzeit ihm bereitet. Unbeirrt durch der Brüder Verdacht, der Dhritarashtriden Schmähung,

nur innerm Triebe folgend, bricht er waffenlos nach der feindlichen Schlachtlinie auf. Ist es Verrath, wie die Panduiden, ist es Feigheit, wie die Kuruiden wähnen, die ihn zu dem Wagnisse treibt? Krishna allein kennt die Wahrheit, er weiss und verkündet es, ohne die Einwilligung Bhishma's, Drona's und Kripa's, ohne jene des Königs von Madra wird ein Judhishthir nie zum Kampfe schreiten. Wie könnte er der Pflichten gegen Çantanu's Sohn, seinen Uroheim, dem Vaterehre gebührt, wie der gegen die beiden Brahmanen, die Gurus des Geschlechts, deren Ansehn das des Vaterthums überragt, wie endlich jener gegen den Mutterbruder uneingedenk sein? — So weit der erste Akt des Schauspiels. Durch die Stellung, die er dem Avunculate an der Seite der Paternität, der geistigen sowohl als der leiblichen, einräumt, bestätigt er die in meinem letzten Briefe über das Verhältniss beider Systeme ausgesprochene Ansicht. Kein Zweifel mehr: Auch nach Durchführung der Vaterfamilie behauptet das Mutterbruderthum sein altes Ansehn. Gleich berechtigt steht Çalya neben Bhishma, Drona und Kripa. Zwar wird er von Krishna erst nach diesen genannt, von Judhishthir erst nach ihnen aufgesucht, aber die Uebereinstimmung der Dialoge zeigt, dass seine Einwilligung nicht weniger geboten, sein Segen nicht weniger erwünscht, sein Fluch nicht weniger erdrückend ist, als der seiner Vorgänger.

Noch grössere Belehrung bietet der zweite Akt, die Begegnung der Helden. Judhishthir's Wechselrede mit dem Könige von Madra entwirft ein Bild der Avunculatspflichten, wie wir es reicher noch nirgends gefunden haben. Wir erkennen folgende Grundsätze: Dem Schwestersohne ist die Billigung aller seiner Unternehmungen von Seite des Mutterbruders unentbehrlich; ohne sie kein Gelingen, nur Fluch und Verderben. Verbindet Interessengemeinschaft beide Verwandte, so tritt der Erfüllung dieses Moralgebots keine Schwierigkeit in den Weg. Wie aber, wenn die Macht der Verhältnisse die Blutsgenossen in feindliche Lager treibt, Mutterbruder und Schwestersohn zu Stützen entgegenstehender Parteien bestimmt? Ist auch in solcher Lage dem avunculus dieselbe Huldigung darzubringen, dem Schwestersohn von Seite des Oheims dasselbe Wohlwollen zu erweisen?

Çalya's und Judhishthir's Begegnung zeigt, dass die Grundsätze der Vorzeit die Steigerung der verwandtschaftlichen Pflicht bis zu solcher Höhe verlangen. Zum Kampfe fest entschlossen ist das Haupt der Panduiden, nicht minder fest der König von Madra an die Partei der Kuruiden gefesselt; nur kurze Zeit und in der Schlacht werden beide sich begegnen; aber unentbehrlich ist dem einen wie dem andern des Gegners freudige Zusage. Schuldbeladen geht in den Kampf wer sie vor dessen Eröffnung nicht verlangt und gewinnt. Noch mehr: Einwilligung allein genügt nicht. Ebenso wenig die Verheissung des Siegs. Erfüllt wird das Maass der Pflichten erst durch die Erklärung der Bereitwilligkeit, das Interesse des Gegners zu fördern, das eigene zu opfern. „Was wünschest du ausser dem Kriege, Sohn meiner Schwester? Sprich ein Wort, sage es mir, gerne thue ich es.“ So Çalya. Und darauf Judhishthir, das Geheimniss seiner Seele dem Oheim erschliessend: „wähle Karna's Untergang zum Ziele deiner Tapferkeit.“ Wie gerne würden beide ihre Zusage erfüllen, doch das Verhängniss, das die Menschen gar oft aus Herrn zu Sklaven ihres Geschickes macht, raubt ihnen jede Selbstbestimmung. Daher die Klage, die mit den Aeusserungen höchster Befriedigung in den Reden wechselt. Gewiss der bemerkenswertheste Zug, mit welchem die uns vorliegende Episode von Judhishthir's Gang nach der feindlichen Schlachtlinie das Gemälde des Mutterbruder- und Schwestersohns-Verhältnisses bereichert.

Betrachten wir jetzt Çalya's Verhalten während der Schlacht. Mit gespannter Erwartung lesen wir die Stellen, in welchen das Epos des Mutterbruders Begegnung mit den Zwillingen Sahadeva und Nakula, den Söhnen der Madri, Çalya's Neffen erwähnt. Wird auch in der Hitze des Kampfes das Verwandtschaftsband seinen Einfluss geltend machen? Hören Sie: „Die zwei Söhne der Madri, die Freude ihrer Mutter,“ so erzählt Bhishma Parva Çl. 2745 bei F. VII, 274 „überschütteten in dem Kampfe ihren mütterlichen Oheim mit scharfen Pfeilen. Wie ein Wunder war das anzusehn! Den Sturm seiner Neffen erwiderte Çalya mit einem Hagel von Geschossen. Doch der Madri Söhne wichen unter dem Gewölke, das sie umgab, nicht einen Schritt zurück.“ —

Bhishma Parva Çl. 3631 bis 3694 bei F. VII, 368: „Der König von Madra gerieth in Kampf mit den Zwillingen und bedeckte mit einer Menge von Pfeilen diese zwei Söhne Pandu's, die Kinder seiner Schwester. Als Sahadeva seinen Oheim streiten sah, überschüttete er ihn mit einem Hagel von Geschossen, wie eine Wolke die Sonne verfinstert. Çalya aber erschien fröhlicher je mehr Pfeile ihn umhüllten; die beiden Jünglinge verursachten ihm unvergleichliche Freude ihrer Mutter wegen. Mit lächelnder Miene streckte er Nakula's Viergespann nieder. Dieser bestieg jetzt den Schlachtwagen seines Bruders. Beide vereint wütheten mit unzähligen Geschossen gegen den Oheim, der unbeweglich wie ein Gebirg den Hagelsturm lächelnd sich brechen liess." Plötzlich sinkt Çalya in die Kniee, von einem Wurfe getroffen. Sein Streitwagen verlässt den Kampfplatz. Erstaunt rufen die Dhritarashtriden: Unmöglich! Die Zwillinge dagegen freuen sich des Siegs über ihren mütterlichen Oheim, blasen in die Muschelhörner und lassen das Kriegsgeschrei ertönen." — Drona Parva bei F. VIII, 58: „Der tapfere Çalya verwundet lächelnd mit seinen Pfeilen den Sohn seiner Schwester, Nakula. Um diesen zum Zorn zu reizen, zieht er ihm die Zunge." — Karna Parva Çl. 116 bei F. IX, 463: „Çalya's tapferer Sohn Rukmaratha fiel in der Schlacht von Sahadeva's Hand, und doch war er sein Bruder, der Sohn seines mütterlichen Oheims." — Karna Parva Çl. 3190 bei F. X, 231. Schwer verwundet waren die beiden Panduiden, getödtet ihre Pferde, zertrümmert ihr Streitwagen: „Als der König von Madra, ihr mütterlicher Oheim, ihre Noth sah, ergriff ihn Mitleid und er sprach zu Radheya (Karna, dessen Wagen Çalya lenkte): gegen den Prithiden Phalguna (Arjuna) sollst du kämpfen, nicht gegen Judhishthir (zu welchem die Zwillinge ihre Zuflucht genommen hatten). — Karna Parva Çl. 3694 bei F. X, 288 aus der Rede Krishna's an Arjuna: „Wenn im Kampfe du dem Çalya, dem Könige der Völker von Madra, begegnest und aus Mitleid diesen Bruder deiner Mutter zu tödten nicht wagst, so schlachte heute Karna, den grausamen Verfolger der Söhne Pandu's. Diese That bringt keine Sünde auf dich. Nicht den geringsten Fehler begehst du. Jene Nacht, als deine Mutter mit ihren Kindern nur mit knapper

Noth aus dem Brande sich rettete, jene Schändlichkeit, die Duryodhana im Spiele an euch beging: Karna's Bosheit trägt an allem Schuld." Die Schilderung, wie Karna fiel, Çalya seine Rettung in der Flucht suchte, steht Çl. 4826 bei F. X, 420. — Diess die Erzählungen von Çalya's Theilnahme an der Schlacht. In frühere Zeiten versetzt Sabha Parva bei F. II, 440, wo mitgetheilt wird, Nakula habe den Panduiden Çakala, eine Stadt der Madra, unterworfen und darauf von dem Könige Çalya, seinem mütterlichen Oheime, die gebührende Huldigung empfangen.

Leicht zu beantworten ist jetzt die Frage: wird auch in der Hitze des Kampfes die Oheims- und Schwestersohnsverwandtschaft der Gegner ihren Einfluss ausüben? Zeigen die Zwillinge Tapferkeit, Çalya freut sich ihrer seiner Schwester wegen; lassen sie nach im Kampfe, Çalya zieht ihnen die Zunge, um sie zum Zorne zu reizen; sind sie äusserster Noth verfallen; Çalya giebt dem Kampfe eine andere Richtung, um ihre Erhaltung mitleidsvoll besorgt. Seinerseits scheut der Schwestersohn die Sünde des Mutterbruder-Mordes. Arjuna will lieber Karna als Çalya bekämpfen, schuldlos ist der Sieg über jenen, unsühnbar der über diesen. Denn auch Arjuna erkennt in Çalya seinen mütterlichen Oheim. Bilden doch Kunti und Madri, wie wir schon früher hervorhoben, eine einheitliche Muttergruppe, die vor der Schlacht Çalya bestimmte, Judhishthir als „Sohn seiner Schwester" anzureden.

Gestatten Sie mir, w. F., den bisher vorgelegten Schlachtbildern einige andere entgegenzustellen, in welchen Mutterbruder und Schwestersohn dieselbe Partei vertreten. Im Lichte des Gegensatzes gewinnen alle Erscheinungen erhöhte Anschaulichkeit. Die Söhne der gemeinsamen Panduiden-Gemahlin Draaupadi werfen sich Karna entgegen, um ihre Oheime, die Brüder ihrer Mutter, der drohenden Gefahr zu entreissen. Sie entrissen, heisst es in Karna Parva Çl. 4202, 4306 bei F. X, 343, ihre mütterlichen Oheime den Angriffen des gefürchteten Feindes wie den Wogen eines stürmischen Meeres. Ein zweites Bild versetzt uns unter die Helden der Kuruiden. Hier finden wir jenen Kripa, um dessen Billigung Judhishthir vor Beginn der

Schlacht sich bewarb, mit seinem Schwestersohne Açwatthaman, der nach dem Vater Drona der Dronide, nach der Mutter Kripi-Çaradvati der Çaradvatide genannt wird, in allen Wechselfällen des Kampfes aufs engste verbunden. Stets treten sie vereint auf. Drona Parva Çl. 6251 bei F. IX, 89. „Arjuna verwundete schwer den Oheim und den Neffen, Açwatthaman und den Çaradvatiden (so heisst hier Kripa), und verursachte dadurch grosse Verwirrung im Heere der Kuruiden.“ — Nach Karna Parva Çl. 4512 bei F. X, 380 sagt Açwatthaman zu Duryodhana, den er zur Aussöhnung mit den Pandus zu bestimmen sucht: „Ich und mein Oheim, wir haben den Tod nicht verdient. Im Bunde mit den Pandus mögest du einer langen Regierung dich erfreun.“ — Auch ohne Hinzufügung des Verwandtschaftsnamens findet sich die gleiche Zusammenstellung. So Karna Parva Çl. 3691—3693. 3705. 3998. 4504. — Çl. 4969 beschreibt den Rückzug der Bedrohten ins Lager; zuerst wird Kripa, unmittelbar nach ihm Açwatthaman genannt. Vergleichen Sie noch die Darstellung des Bhagavat Purana I, Ch. 7. — Nach dieser kurzen Einschaltung kehre ich zu den Fällen zurück, in welchen Mutterbruder und Schwestersohn, ihrer unlöslichen Blutsverbindung nicht gedenkend, feindlich gegeneinander auftreten. Wo immer diese Erscheinung sich darbietet, verhehlt das Epos Staunen und Tadel nicht. Einen Akt ungewöhnlicher Aufopferung nennt es die That des Arttayaniden, der von den Pandus, seinen Neffen, sich lossagt und für die Sache der Kurus zu kämpfen wünscht (Karna Parva Çl. 198 bei F. IX, 471), eine tadelnswerthe Handlung den Raubzug Çiçoupala's, Königs von Tchedi, gegen den Gebieter von Bodhja, dessen Schwestersohns-Verwandtschaft gar keine Beachtung fand. (Sabha Parva bei F. II, 481.) Unter den gleichen Gesichtspunkt fallen diejenigen Stellen, in welchen der Mahabharat die Sünden des Verwandtenkriegs unter Çantanu's Nachkommen beklagt. Denn nur selten fehlt in ihnen die Hervorhebung der verletzten Oheim- und Neffenpflicht. „Die Söhne Pandus,“ so lesen wir in Bhishma Parva Çl. 1758 bei F. VII, 172, „kämpfen mit den Kurus wie von bösen Geistern getrieben. Da erkennt kein Sohn den Vater, kein Vater den Sohn, den er aus seinem Blute erzeugte, kein

Noth aus
Dury
an
se

Bruder den Bruder, der Schwestersohn nicht den mütterlichen Oheim, noch der Oheim den Neffen, nicht der Freund den Freund." Noch ergreifender ertönt die Klage nach beendetem Blutwerk. Bhishma Parva Çl. 1792 bei F. VII, 176: „Aller Orten vernahm man das Rufen nach Verwandten. Die einen erkundigten sich nach den Söhnen, andere nach den Vätern; hier schrie man nach Brüdern und deren Gefährten, dort nach Oheimen; zahlreiche Stimmen verlangten nach den Neffen, selbst wenn sie im Kampfe auf Feindesseite gestanden." Çl. 1803: „In diesem Kampfe tödtete der Vater seinen Sohn, der Sohn seinen Vater, der Neffe den Oheim, den Oheim der Neffe, der Freund den Freund, der Verwandte den Verwandten." — In Çl. 5814 legt Bhishma, Çantanu's Sohn, das hohe Vorbild aller Ritterlichkeit, seinem Herrn Duryodhana sterbend die Versöhnung mit den Pandus ans Herz. „O dass mein Tod allen Theilhabern an diesem Kriege den Frieden gebe, dass gegenseitige Zuneigung unter den Fürsten herrsche, dass der Vater wiedergegeben werde dem Sohne, der Sohn dem Vater, der Oheim seinem Neffen, der Bruder dem Bruder!" — Aehnlich Drona Parva Çl. 7606: „Siehe mich hier vor dir," sprach drohend der Vater zum Sohne. Wüthend gab diese Worte dem Vater der Sohn zurück, der Freund dem Freunde, der Verwandte dem Verwandten, der Oheim seinen Neffen." — Çl. 7750: „Wildes Geschrei erhebt sich von Männern, die gegenseitig sich rufen, die einen ihre Söhne, die andern ihre Väter, diese ihre Brüder, jene ihren Oheim, manche einen Neffen, viele einen Freund, Verwandte ihre Verwandten." — An das Ende des ganzen Kriegs stellt uns endlich Bhagavat Purana. Gleicher Jammer bei Siegern und Besiegten. „Getödtet habe ich," klagt Judhishthir dem Krishna in B. I, Kap. 8 bei Barnouf Vol. I, Hymne de Kunti, „getödtet habe ich Kinder, Brahmanen, Verbündete, Freunde, Oheime, Neffen, Gurus. Nicht vermag ich das Unrecht zu sühnen, das ich verübt an diesen Frauen, deren Blutsverwandte ich getödtet habe;" — so derselbe Judhishthir, der durch die Einwilligung Bhishma's, Drona's, Kripa's, Çalya's alle Sünde von sich gewendet zu haben hoffte. — Dieselben Vorwürfe vernimmt Dhritarashtra aus Vidura's Mund, der stets zur Gerechtig-

keit gegen die Panduiden gemahnt: „Oheim, Bruder, Kinder, Freunde, Alles hast du in den Schlachten verloren. Verschwunden ist dir die Jugend, eine Beute des Alters dein Körper und bequemen musst du dich jetzt, in Judhishthir's Palast eine Zufluchtsstätte zu finden." (B. P. I, 13. Discours de Narada.)

So verschieden die vorstehenden Schilderungen auch sein mögen, in einem Punkte stimmen sie alle überein. Sie stellen die Mutterbruder- und Schwestersohnsverwandtschaft mit jener von Vater und Sohn, Bruder und Bruder auf eine Linie. Zwar ist, ich wiederhole es, der Kampf, den die Kurus und Pandus auf der Ebene von Kurukshetra zum Austrag bringen, von Anfang zu Ende ein grosser Verwandtenmord, und als solcher Gegenstand bitterer, das ganze Epos durchziehender Klage; seinen Höhepunkt aber erreicht der Schmerz, so oft der Sünde wider die Heiligkeit der Paternität und des Avunculats gedacht wird. Gewiss kein geringeres Zeugniss für die Anschauungsweise des ganzen Volks, als jene Schilderung von Judhishthir's Gang nach der feindlichen Schlachtlinie, in welcher das θεῖον des Mutterbruderthums so anschaulich hervortritt. (Brief LIII S. 179.)

Das Verhängniss, welches Sieger und Besiegte in gleiches Verderben stürzte, schonte auch des Frauengeschlechts nicht. Nach Krishna's Tod und der Yadava Untergang seiner frühern Kraft verlustig, vermochte Arjuna nicht mehr die Wittwen der Gefallenen, mit welchen er aus dem verwaisten Dwaraka in die nordische Heimath aufbrach, gegen die Angriffe feindlicher Stämme zu schützen. Die Frauen und aller Reichthum wurden den Räuberschaaren zur Beute. Ein Fluch aus alter Zeit fand seine Erfüllung. Ashtavakra nämlich, der Achtfachverunstaltete war einst, als er aus dem Wasser emporstieg, seiner Hässlichkeit wegen von dem Nymphengeschlecht der Apsarasas verlacht worden. Dem Fluche, den er damals über sie aussprach, erliegen jetzt Arjuna's Gefährtinnen. Vyasa kennt das Gesetz der Vergeltung und offenbart es dem Panduiden. So erzählt Vishnu Purana Buch V, Kap. 37. 38 bei Wilson Vol. V, 156. 166.

Wer ist Ashtavakra? Nach dem Epos von dem grossen Kriege Suetaketu's Schwestersohn, der Mittelpunkt eines Mythus, der zu den Ursprüngen des Avunculats und der Genealogie ab

avunculo zurückführt. Wie könnte ich der Versuchung entgehn, auch diese Tradition in den Kreis unserer Unterhaltung zu ziehn. Den zusammengestellten Einzelerscheinungen darf die geschichtliche Grundlage nicht fehlen. Fragen Sie nicht, warum ich diese zuletzt bringe. Ist es doch der Fortgang meiner Studien, der die Reihenfolge meiner Mittheilungen bestimmt.

LX.

Der Avunculat in der Sage von Ashtavakra und Suetaketu, nach dem Mahabharat.

Vana Parva Çl. 10,608 ff. — Die Sage.

Als die Panduiden auf ihrer Pilgerfahrt nach den heiligen Teichen in die Gegend am Flusse Jamuna gelangten, lenkte der sie begleitende Maharshi Lomaça Judhishthir's Aufmerksamkeit auf eine ehrwürdige, stets mit frischen Früchten geschmückte Einsiedelei. Diese Stätte, sprach er zu dem Fürsten im Bussgewande, hat einst Suetaketu, den Sohn Uddalaka's, beherbergt. „In jenem Weltalter lebten auf Erden zwei berühmte Anachoreten, Oheim und Neffe, Ashtavakra, Kahoda's Sohn, und Suetaketu, Uddalaka's Spross. Dieser Oheim und dieser Neffe waren Brahmanen des Königs von Videha. Beim Opferfeste besiegten sie im Musenkampfe Djanaka's Barden. Im Wasser suchte der Unterliegende den Tod. „Sohn der Kunti! tritt ein in diese heilige Stätte, Suetaketu's Wohnung, und verehre mit deinen Brüdern den Neffen Ashtavakra.“ So Lomaça. Darauf Judhishthir: „Wer war der Brahmane, der den gewandten Barden besiegte? wer der Barde, den Ashtavakra überwand? Erzähle mir die Ueberlieferung in allen Einzelheiten, Lomaça.“

Lomaça hob an: „Uddalaka hatte einen Schüler mit Namen Kahoda. Ergeben diente der Jüngling dem Lehrer. Aufmerksam las er die heiligen Schriften. Dankerfüllt gab Uddalaka seinem Zögling nebst den Veden die Tochter Sudjata. Diese

empfing einen Sohn, von Ansehn wie Feuer. Zu dem Vater, der ohne Unterbrechung dem Studium oblag, sprach noch im Mutterleibe das Kind: den ganzen Tag verbringst du mit Lesen, das ziemt sich nicht, Vater. Die Kenntniss der Veden, der Vedangas samt allen Çastras verdanke ich dir. Hier in den Eingeweiden der Mutter sage ich nochmals: das ziemt sich nicht. — Erbittert durch den Tadel, verfluchte der Vater, der grosse Rishi, den Sohn im Mutterleibe: dieweil du, noch im Mutterleibe, solches zu mir redest, hat dein Körper in diesem Augenblicke achtfach sich gekrümmt. Mit verdrehten Gliedern trat also der Maharshi ans Licht. Darum gab man ihm den Namen Ashtavakra.

Suetaketu, sein Altersgenosse, war sein mütterlicher Oheim. Als Sudjata an den zunehmenden Schmerzen bemerkte, wie das Kind in ihrem Leibe heranreife, nahm sie den Gatten bei Seite und sprach: was soll aus mir werden? Arm bin ich, gekommen ist mein zehnter Monat. Auch du besitzest kein Gut, der jungen Mutter schmerzliches Loos zu lindern. — Durch die Klage seines Weibes bewogen, begab sich Kahoda an den Hof des Königs Djanaka, dort Reichthümer zu gewinnen. Aber im Dichterkampfe erlag er der gewandten Kunst des Hausbarden und suchte den Tod im Wasser. Als Uddalaka davon Kenntniss erhielt, sprach er zu Sudjata: diess Ereigniss bleibe Ashtavakra verborgen! Sudjata bewahrte das Geheimniss. Das Kind, das sie zur Welt brachte, hörte nie von seinem Vater. Ashtavakra betrachtete Uddalaka als Vater, Suetaketu als Bruder.

Eines Tages lag der zwölfjährige Knabe in der liebenden Umarmung seines Pflegevaters Uddalaka. Suetaketu ergriff ihn bei der Hand, zog ihn weg. Das ist nicht dein Vater, sprach er. Der Knabe weinte. Das harte Wort hatte sein Herz durchbohrt, tief war sein Schmerz. Er kehrt heim, naht der Mutter. Wo ist mein Vater? bestürmt er sie. Sudjata ändert ihr Aussehn. Des Sohnes Fluch fürchtend erzählt sie Alles.

Später geschah es, dass der junge Brahmane an Suetaketu die Aufforderung richtete: lass' uns zu Djanaka's Opferfest ziehn. Wunderbar soll es sein. Die Unterhaltungen der Brahmanen und ausgesuchte Speisen werden wir geniessen. Glück verbürgt

uns der Brahmanenname. — So brechen Oheim und Neffe auf zu der glänzenden Opferfeier des Königs Djanaka."

Gegenstand der weitern Erzählung bilden die Ereignisse, welche die Ausführung des Planes begleiten. Lomaça schildert zunächst Ashtavakra's Begegnung mit dem Könige, der willig dem Brahmanen aus dem Wege geht; alsdann die Schwierigkeiten, die das Knabenalter dem Eintritt der Pilger in den abgegrenzten Festraum bereitet, der Reihe nach Ashtavakra's Streit mit dem Thürhüter, seine Anrufung des königlichen Entscheids, seinen Sieg im Räthselspiel; weiter das Erscheinen des Barden, Beginn und Fortgang des Dichterkampfs, das Staunen der Versammlung über das Geschick, mit welchem der Knabe die von dem Gegner zum Lobe der Dreizehnzahl begonnene Strophe zu Ende führt; endlich das Schicksal des besiegten, den Triumph und die Heimkehr des siegreichen Kämpfers.

Diesem letzten Theile widmet Lomaça folgende Ausführung: „Hört ihr Brahmanen," ruft Ashtavakra in der Versammlung, „alle, die ihr von dem Barden besiegt und ins Wasser gestürzt worden seid, thut jetzt eure Pflicht. Ergreift diesen Menschen und werft ihn ohne Zaudern in die Wogen des Meeres." — Der Barde entgegnete: „Varuna's Sohn bin ich, die zwölf Jahre, während welcher König Djanaka das Opferfest feiert, habe ich hier geweilt. Diese ganze Zeit über wurden die berühmtesten der Brahmanen in meine Gegenwart entboten. Alle, die herbeieilten, Varuna's Opferfest anzusehn, kehren ins Leben zurück. Ich ehre Ashtavakra. Ehre verdient er, durch ihn werde ich meinen Vater schaun." — Darauf Ashtavakra: „möchten die Brahmanen, die du besiegtest, deine Rede verstehn. Gute Menschen wissen, was weinender Kinder, ihrer Söhne, Worte bedeuten. Du, Djanaka, verweigerst mir Gehör, erloschen ist deine Einsicht, Schmeichelreden berauschen dich." — Der König erwiderte: „Fürwahr ich höre dich, nicht menschlicher, himmlischer Ausdruck liegt in deiner Rede. Den Barden, den du besiegst, überlasse ich dir, verfahre mit ihm nach deinem Willen." — „Nicht verlange ich das Leben des Barden," entgegnete Ashtavakra. „Ist er Varuna's Sohn, so lass' ihn in den Ocean versenken." „Varuna's Sohn bin ich," sprach der Barde.

„Nicht scheue ich den Tod im Meere. Ashtavakra, der hier steht, wird jetzt seinen Vater, Kahoda, den längst gestorbenen, schaun.“ — Vor Djanaka's Augen entstiegen alle Brahmanen der Tiefe. Varuna rief sie ins Leben zurück. Kahoda aber sprach: „Vollbracht hat mein Sohn jene That der Zerstörung, die längst das Ziel meiner Wünsche bildete. Darum sehnen sich die Menschen bei dem Werke der Zeugung nach Söhnen. Ein kräftiger Sohn, Djanaka, entspringt von einem schwachen Vater, ein kluger von einem thörichten, ein weiser von einem unwissenden. Mit scharfer Sense mäht die Hand des Todes der Feinde Häupter auf dem Schlachtfelde. Glück über dich, mein Sohn.“ — Als der Barde Djanaka's Zustimmung erlangt hatte, stürzte er sich ins Meer, aus dessen Fluthen die Brahmanen, umstrahlt von himmlischem Glanze, emporgestiegen waren. — Seinerseits erwies Ashtavakra, von allen gepriesen, dem Vater Sohnesehrfurcht. Dann kehrte er im Geleit des Oheims nach seiner Einsiedelei zurück. — Hernach sprach der Vater in Gegenwart der Mutter zu dem Sohne: „Ohne Zaudern tauche in diesen Strom, die Samanga.“ Der Knabe tauchte unter. In demselben Augenblick gewannen seine Glieder gerade Bildung. — Darum, so schliesst Lomaça, darum ist die Samanga ein heiliger Strom. Wer darin sich badet, wird aller Sünden rein. Tauche auch du, Judhishthir, mit deinen Brüdern und deiner Gemahlin in ihre lichten Fluthen.

Die Elemente, aus welchen die mitgetheilte Sage sich zusammensetzt, sind leicht zu erkennen. Die vaterlose Familie, das Princip der Paternität, der Uebergang aus jenem ältern in dieses neue System, die gleichzeitige Unterordnung eines ursprünglichen Cultgedankens unter eine höhere Religionsidee, endlich die Verherrlichung des brahmanischen Priesterthums: in diese Bestandtheile zerlegt sich die Geschichte von Suetaketu und Ashtavakra, dem mütterlichen Oheim und dem Schwestersohne. Lassen Sie uns die Analyse nach der angegebenen Ideenfolge ordnen.

LXI.

Der Avunculat in der Sage von Ashtavakra und Suetaketu.

(Fortsetzung.)

Analyse der Sage. Sieg der Paternität über das Maternitäts-System.

I. Die vaterlose Familie der Urzeit bildet den Ausgangspunkt des mitgetheilten Mythus. Ashtavakra kennt seinen Erzeuger nicht. Nie hört er von ihm. Ausschliesslich mütterlich ist der Familienkreis, in dem er sich bewegt. Mutter, Mutterbruder, Muttervater: weiter reicht seine Kindeswelt nicht. Wie klein der Umfang, wie innig der Zusammenhang! Zu der Mutter eilt der besorgte Knabe, die Mutter bestürmt er mit seinen Fragen, von ihr erwartet er Lösung des Räthsels seiner Geburt. Nicht geringeres Vertrauen bringt er dem Mutterbruder entgegen, das Vertrauen von Gespielen, welche Altersgleichheit brüderlich eint. Suetaketu theilt Ashtavakra, dem Oheim der Neffe seine Pläne mit. Ihn wählt er zum Genossen seines Unternehmens. Mit ihm bricht er auf, mit ihm kehrt er heim. Nie verlassen sie sich. Wie in der Sage, so sind in dem Culte der Nachwelt Mutterbruder und Schwestersohn verbunden. — Bei dem Muttervater endlich findet der Tochtersohn die Zärtlichkeit des Erzeugers. Die Sage zeigt ihn uns in Uddalaka's liebender Umarmung. Schmerz durchbohrt des Knaben Herz, da er das verhängnissvolle Wort vernimmt: „der ist dein Vater nicht." Ausschliesslich mütterlich also ist der viergliedrige Verwandtenkreis, in dem Ashtavakra's erste Kindheit verfliesst.

II. Bildet die vaterlose Familie den Ausgangspunkt des Mythus, so tritt am Schlusse desselben mit gleicher Bestimmtheit die auf das Paternitäts-Princip gegründete Organisation hervor. Verdrängt ist die Gruppe Mutter, Muttersohn, Mutterbruder durch die neue Vater, Vaterssohn, Mutter. Am Ufer der heiligen Samanga sehen wir Kahoda, Sudjata, Ashta-

vakra versammelt, den Sohn dem Gebote des Vaters gehorsam. Verschwunden ist der Muttervater Uddalaka, beendet seine Rolle mit der vergeblichen Mahnung an die Tochter, das Geheimniss des Vaterthums zu bewahren; verschwunden auch der Mutterbruder Suetaketu, das Geleite der Heimkehr die letzte Erwähnung. Wir sehen: vollkommen ist der Gegensatz von Abschluss und Beginn der Erzählung, die väterliche Familie an die Stelle der mütterlichen getreten. Welchem der beiden Verwandtenkreise entspringt reineres Glück? Der Mythus ertheilt der Paternität die Palme. Er widmet der Sehnsucht des Sohns nach dem Vater, dem Verlangen des Vaters nach Söhnen, die an Trefflichkeit ihn überragen, begeisterte Worte und steht nicht an, den neuen Zustand unter dem Bilde eines von frühern selbstverschuldeten Gebrechen geheilten, voller Schönheit zurückgegebenen Körpers darzustellen und zu verherrlichen. — An der Erhebung nimmt auch die Mutter Theil. Hat sie anfänglich ihre Armuth, ihre und ihrer Leibesfrucht Hilflosigkeit beklagt, so weicht jetzt, da sie des Sohnes wunderbare Verwandlung durch den Vater anschaut, jeglicher Kummer von ihr. Nicht ohne Absicht hebt der Mythus ihre Gegenwart bei Kahoda's Erscheinung hervor. Aussöhnung des Weibes mit dem vollbrachten Werke findet in dieser unscheinbaren Bemerkung einen leicht verständlichen Ausdruck. Zerstört ist die Mutterfamilie, nicht das Mutterglück.

III. Der Uebergang von der alten zu der neuen Familienordnung wird als die Folge eines geistigen Kampfs, nicht, wie in der Astika-Sage (Briefe IV—IX), als eine von ausssn gewaltsam auferlegte Lebensumgestaltung, mithin als eine jener aus dem Innern besonders erleuchteter Persönlichkeiten gebornen reformatorischen Bewegungen dargestellt, welchen die Menschheit ihre allmälige Erhebung aus tiefern zu reinern Culturstufen dankt. Ungetrübt verfliesst Ashtavakra's Kindheit; zwölf Jahre glücklicher Unwissenheit sind dem Knaben beschieden. Sie vergegenwärtigen jene Urzeit, deren ruhiges Beharren keine Sehnsucht, kein Bewusstsein der Missgestalt stört. Eine neue Zeit eröffnet Suesaketu's Wort: „Uddalaka ist dein Vater nicht.“ Ein hartes Wort! Es gebiert des Zweifels Qual, dann die Ge-

wissheit des Irrthums, zuletzt den Kampf um den Sieg der Wahrheit, also alle jene Leiden, welche das erwachte Bewusstsein der Missgestalt über die Menschheit bringt.

Wer ist Suetaketu, der diese prometheische Periode heraufführt? Der Mahabharat antwortet hierauf in einer zweiten Sage: „Vor Zeiten," so lautet des kinderlosen Pandu Rede an seine Gemahlin Kunti nach Adi Parva Çl. 4718 bis 4734, bei F. I, 503 bis 505, „vor Zeiten waren die Frauen nicht eingeschlossen. Frei gingen sie, wohin ihnen beliebte. Nach Herzenslust vergnügten sie sich. Ihrer Jugend galt es nicht als Verbrechen, dem Manne untreu zu sein. Als Pflicht vielmehr ward es angesehn. Was in dem Mutterleibe der Thiere empfangen wird, folgt noch heute diesem Urgesetz wie ohne Unwillen so ohne Liebe. Dieselbe Gewohnheit, dasselbe Naturgebot beobachten auch die Maharshis und heute noch die Kurus des Nordens. Vernimm aus meinem Munde, durch wen und bei welcher Gelegenheit das Verbot, das heute als ewige Regel gilt, aufgestellt worden ist. Wohlwollen für die Frauen hat es veranlasst, nicht lange ist's her. Nach der Ueberlieferung lebte ein grosser Heiliger des Namens Uddalaka. Zum Sohne hatte er einen Anachoreten des Namens Suetaketu. Dieser Suetaketu ist's, der zuerst zornentbrannt jenes tugendhafte Verbot aufstellte. Höre, lotosäugige Frau, bei welcher Veranlassung. Einst ergriff ein Brahmane Suetaketu's Mutter in Gegenwart des Vaters bei der Hand und sprach: „Lass uns gehn!" Da ergriff Unwille den Sohn des Anachoreten, als er die Mutter wie mit Gewalt wegführen sah. Die Flamme des Zorns loderte auf in ihm. Suetaketu's Ingrimm bemerkend, sprach der Vater: „Ueberlass dich nicht also dem Zorne, mein Sohn. Das ist allgemeine Sitte. Gemeinschaftlich sind auf Erden die Weibchen aller Wesen. Wie die Kühe so die Frauen, jede in ihrer Kaste." Einen solchen Brauch zu ertragen vermochte des Rishi Sohn nicht. Ohne Zaudern unterwarf er ihn einer Beschränkung für Männer sowohl als für Frauen. Von diesem Augenblicke an, erzählt die Ueberlieferung, steht das Verbot auf Erden unter Manu's Söhnen, nicht unter den übrigen lebenden Wesen in Kraft. In Zukunft, rief Suetaketu, begeht die ihrem Manne ungetreue Gattin ein schweres

Verbrechen, die Strafe verschuldeter Fehlgeburt zieht sie auf sich. Nicht geringer ist fortan auch das Vergehn des Gatten, der seinem keuschen, von Jugend auf enthaltsamen Weibe die Treue bricht. Gleiche Schuld belastet die Frau, die dem Gebote des Gatten, ihm einen Sohn zu schenken (dem Nigoya) Gehorsam verweigert. Solcher Art, o Furchtsame, ist die Gesetzesschranke, die einst Suetaketu, Uddalaka's Sohn, den Menschen zog."

Suetaketu's Rolle in der Ashtavakra-Sage erhält durch diesen zweiten Mythus volle Bestätigung. Das Wort, durch welches der Oheim des Neffen Seelenfrieden stört, entspricht dem Charakter, den die arische Tradition ihm leiht. Wie könnte der Prophet einer neuen Lehre, der Zerstörer jener ursprünglichen thierischen Fortpflanzung, welche dem Sohne die Kenntniss des Vaters entzieht, den Irrthum des Neffen ertragen? wie durch die Leiden, welche die Offenbarung der Wahrheit in Aussicht stellt, zum Schweigen sich bewegen lassen? Uddalaka mag seiner Tochter die Bewahrung des Geheimnisses empfehlen, vertheidigt er doch auch seinem Sohne gegenüber die Pflicht des Weibes, jeder Aufforderung „lass' uns gehn" wie ohne Unwille so ohne Liebe Folge zu leisten; — Suetaketu dagegen muss der in seiner Seele erwachten bessern Erkenntniss Ausdruck geben, den Neffen dem Irrthum entreissen, wie er des Vaters Ermahnung zur Anerkennung des alten Brauchs unbeachtet lässt. Vertreter des neuen reinen Sittengesetzes ist er in beiden Mythen, Vertreter der alten Promiscuität in beiden Uddalaka der Vater.

Noch weiter reicht der Einklang der Traditionen. Uebereinstimmend führen sie Suetaketu's grosses Reformwerk auf einen sittlichen Gedanken als treibendes Moment zurück. Unwille über die Vergewaltigung der Mutter, Unwille über die Täuschung des Schwestersohns, der unwiderstehliche Trieb, beide Glieder der alten vaterlosen Familie einem glücklichen Leben entgegen zu führen: das ist der Sporn, welcher Uddalaka's Sohn zu seinem Culturwerke kräftigt. Alle menschliche Entwicklung hat in diesem, unserm Geschlechte angebornen Veredelungstriebe ihre erste Ursache. Aeussere Momente, physische, ökonomische, geschichtliche, selbst geographische Verhältnisse mögen oft mitwirken, den

Widerstand der Völker tiefer Culturstufe gegen Erhebung ihres Socialzustandes zu brechen; — manches Belehrende dieser Art bieten die Schriften der Engländer Ch. W. Howitt und Rev. L. Fison, das Buch über Kurnai und Kamilaroi Australiens so wie der Aufsatz: From motherright to fatherright in Journal of the anthropological Institute XII, 1883 pp. 30—46 mit Notes on the Australian class systems, ebendaselbst pp. 496 bis 513. — aber ohnmächtig sind alle diese Nöthigungen, wirkungslos bleibt selbst der Druck des Elendes, das die Zustände der Wildheit belastet, ohne jenen die menschliche Natur auszeichnenden Hang nach steter Vervollkommnung. Irre ich nicht, so bringt der Ashtavakra-Mythus in dem Bilde, das er von Sudjata und deren Vater entwirft, meinem Gedanken Bestätigung. Wohl beklagt die Mutter das Elend, das ihrer und ihrer Kinder harrt; doch vermag diess Bewusstsein der Hilflosigkeit weder sie noch den Vater zum Kampfe gegen die alte Familienform anzufeuern, beide bleiben dem Herkommen treu ergeben. Anders Ashtavakra. Was weder die Vorahnung der kommenden Noth noch der Druck des gegenwärtigen Jammers zu bewirken vermag, das vollbringt die Macht jenes reformatorischen Triebs, welcher dem Gebote Uddalaka's „besiege deinen Zorn, das ist allgemeine Uebung" nie dauernd sich unterwirft. Von Stufe zu Stufe steigt die Menschheit empor, stets von demselben Drange gequält. Suetaketu anerkennt einen Rest der von ihm verurtheilten Promiscuität, das Niyoga, und Pandu verlangt von Kunti dessen Erfüllung. Aber nie ruht der Kampf des Priesterthums gegen die Zulassung dieses „nur für das Vieh schicklichen Gebrauchs." Er erzeugt eine Reihe beschränkender Bestimmungen, die Suetaketu's Sittlichkeitsprincip endlichem vollem Siege zuführen. Verfolgen Sie die Geschichte dieses Fortschritts nach Manu IX, 64—68, Narada C. XII. Çl. 80—87 (Jolly's Uebersetzung London 1876, S. 90, Preface p. XIII), Yajnavalkya I, 68. 69. Muir's Original Sanscrit texts I, pp. 298. 306 und Mayr's Indischem Erbrecht S. 98. 105.

Der endliche Sieg der Vater- über die Mutterfamilie vermag das alte Ansehn des Avunculats nicht zu zerstören. Die Ashtavakra-Sage leiht dieser Schlussgestaltung einen bestimmten

Ausdruck. Kahoda's Auferweckung lockert die Bande nicht, durch welche Schwestersohn und Mutterbruder verknüpft sind. Nach errungenem Siege geeint wie vor dem Aufbruch zum Kampfe werden sie auch in dem Culte verbunden. Ist es doch Suetaketu's einstige Wohnstätte, in welcher Ashtavakra Verehrung geniesst. „Tritt ein in diess heilige Haus, du mit deinen Brüdern und eurer gemeinsamen Gattin Draaupadi, und erweise darin dem Neffen deine Ehrfurcht." Väterlich ist die Familie der Panduiden, väterlich in ihr das Gesetz der Descendenz: dennoch soll Judhishthir dem Oheim- und Neffenpaare der Vorzeit huldigen und der Verdienste gedenken, die es um die Gesittung des Volkes sich erworben. Treu diesem Vorbilde handelt das Haupt der Panduiden, wenn es, wie wir sahen (Brief LVIII) unbewaffnet, von seinen Brüdern umgeben, die feindliche Schlachtlinie aufsucht, um seines Mutterbruders Çalya Segen zum Kampfe zu erflehn; treu bleibt ihm jeder, der die Heiligkeit dieses Blutbandes nicht ausser Acht lässt. Auch die väterliche Familie kann die wohlthätigen Kräfte, mit welchen die Natur die mütterliche ausstattet, nicht entbehren.

IV. Der Sieg der väterlichen über die vaterlose Familie wird als der Untergang einer tiefern, die Anerkennung einer höhern Religionsidee in unserm Mythus dargestellt. „Werk der Zerstörung, einer längst ersehnten Zerstörung" nennt Kahoda Ashtavakra's That. Welches ist die tiefere Religionsstufe, die also in Trümmer fällt? Keine andere als die, welche wir öfter schon, insbesondere in dem Mythus von Astika, nicht weniger in zahlreichen Ueberlieferungen des classischen Alterthums mit der ältesten, ausschliesslich mütterlichen Betrachtungsweise des Menschen verbunden gefunden haben, die des reinen Tellurismus. Die Sage von Ashtavakra hebt diese der Erde zugekehrte Denkweise aufs nachdrücklichste hervor. Sie kennt keine andere Paternität, als die generelle des poseidonischen Elements. Varuna's Sohn ist der Barde am Hofe von Videha, aus dem Meere geboren kehrt er im Tode zu dem Meere zurück. So jeder, der dem Tellurismus die Herrschaft zuerkennt, Varuna's Opferfest besucht, dem priesterlichen Barden huldigt. Der Ramayana (II, 46 bei Garresio

Vol. VI, 129) bietet eine Sage, welche derselben Auffassung folgt, also den Poseidonismus als die Religionsstufe der Zeit des comunalen Vaterthums kennzeichnet. Gemeinschaftlich waren, so wird hier erzählt, die Frauen der ersten Periode, bis Varuna's Tochter Sura, des alten Zustandes müde, Ausschliesslichkeit der geschlechtlichen Verbindung forderte. Dieser Neuerung widersetzten sich die Söhne der Diti, die der Aditi billigten sie und errangen in langen Kämpfen den Sieg. — Die attische Tradition kennt Poseidon's Kampf mit Athene und der Göttin Sieg als Ausgangspunkt der auf ehelichen Verein gegründeten höhern Cultur. (Augustin. De civitate Dei III, 9. MR. S. 21 und die Stellen des Inhaltsverzeichnisses u. d. W. Poseidon.) Eine Erinnerung an Religion und Recht der Urzeit bewahrt die römische Welt. Quotiescunque desunt parentes, in generalitatem reditur. Sic et peregrinos Neptuni filios dicimus, quorum ignoramus parentes. Gewiss ein beachtenswerthes Beispiel der Vitalität urerster Anschauungsweise ist dieser Ausspruch des Servius zu Aeneis III, 241. Der Grammatiker vermag nicht weiter zurückzugelangen als zu der Lehre des Milesiers Thales von dem Ursprung aller Dinge aus dem Wasser. Dank den indischen Traditionen erreichen wir heute die Ursprünge, erkennen wir den Poseidonismus der chthonischen Religionsstufe als die Quelle der spät römischen Vorstellung.

Lange dauert der Kampf gegen die tellurisch-poseidonische Betrachtung der Menschennatur. Viele ringen mit dem Barden, alle erliegen seiner Gewandtheit. Unerschüttert bleibt Varuna's Herrschaft, unerschüttert seines Priesters Ansehn. Endlich erfüllt sich die Zeit. Zwölf Jahre, sagt der Mythus, dauert des Opferfestes Glanz, längere Herrschaft ist dem Gebieter der Gewässer nicht beschieden. Die Zahl dreizehn bringt dem Barden den Untergang, Suetaketu's Schwestersohn den Sieg. An die Stelle der alten tellurisch-poseidonischen Religion tritt die höhere des brahmanischen Lichtprincips. Die räthselhaftesten Züge des Mythus vergegenwärtigen den Segen dieser neuen Lehre. Erwägen Sie folgende Momente.

Erstens. Zum Leben, heisst es, kehren alle zurück, die Varuna zum Opfer fielen. Aus dem Wasser tauchen sie auf,

Kahoda zuerst, nach ihm alle früher Besiegten. Wer könnte in dieser Darstellung den Gegensatz des alten zu dem neuen Glauben verkennen? Dort hoffnungsloser Untergang, die „scharfe Sense, mit welcher die Hand des Todes der Feinde Häupter auf dem Schlachtfelde mäht," hier Wiedererweckung durch die Söhne und Fortdauer eines längst erloschenen Lebens in der langen Reihe männlicher Nachkommen. Kein Dogma wird von dem Brahmanismus nachdrücklicher betont. „Im Leibe seiner Gattin ist der Mann wiedergeboren, darum nennen wir jene Djaya." (Vana Parva, Çl. 530. F. III, 92). „Er durch sie geboren, so definieren die Weisen das Wesen des Sohns. Darum soll der Mann seine Gattin, die Mutter seines Sohns, als eigene Mutter betrachten." (Adi Parva, Çl. 303. F. I, 323). Denselben Grundsatz betont Manu's Dharma Çastra an zahlreichen Stellen IX, 31—56. 66—72; X, 170. 172. 189. Jones, denselben Yajnavalkya und Narada, denselben der Mitakshara Sect. X, 110—113 Orianne, und der Devandha Batta Sect. II, 525, Orianne. Soll ich noch an den Mythus von Bhadra erinnern, die von dem Leichnam ihres Gemahls umarmt, drei Söhne zur Welt bringt (Adi Parva Çl. 4686 ff. F. I, 499 ff.)? oder an jenes Wort der Veden „durch Einen werden viele gerettet", das wir In der Astikasage und in der Geschichte der Nymphe Urvaçi finden? Ueberall die Lehre, welche der Ashtavakra-Mythus unter dem Bilde der Rückkehr längst Verstorbener aus Meeresgrund verkündet. Darum: „Heil über dich, mein Sohn!"

Zweitens. In strahlender Lichterscheinung steigen die durch den Helden des Vaterrechts Wiedererweckten aus Varuna's Reich empor. Dieselbe Verlegung der Paternität in das uranische Lichtreich lässt sich in folgenden Bestimmungen erkennen. Manu II, 233: „Durch Ehrerbietung gegen seine Mutter gewinnt einer diese irdische Welt, durch Ehrerbietung gegen den Vater die mittlere oder ätherische, durch beständige Aufmerksamkeit gegen seinen Lehrer sogar Brahma's himmlische Welt." — In Buch IV, 179—182 zählt Manu die Personen auf, deren Beleidigung jeder ohne Empfindlichkeit tragen soll, und bestimmt die Belohnungen, welche der Beobachtung dieses Friedensgebots verheissen sind. „Der (in solcher Weise geehrte) Lehrer der Veden

sichert (dem, der dessen Beleidigung geduldig erträgt) Brahma's Welt, sein Vater die Welt der Sonne oder der Prajapatis, — — seine Mutter und sein mütterlicher Oheim verleihen ihm Macht auf Erden u. s. w. Aehnlich Yajnavalkya I, 157. Stenzler. — Wir sehen: der Mutter die Erde, dem Vater das Lichtreich, Aether oder Sonne, wie in unserm Mythus. Ueberall der Gegensatz der himmlischen zu der poseidonischen Betrachtung des Menschen.

Drittens. Das von der Sage mehrfach betonte Verhältniss des Vaters zu dem Sohne im Mutterleibe zeigt den Sieg des Lichtrechts in einer neuen Aeusserung. Entspricht die Beachtung des Geburtmoments dem Princip der Maternität, so legt die Paternität das entscheidende Gewicht auf die Conception. Schon in dem MR. wurde dieser Gegensatz hervorgehoben (Verzeichniss u. d. W. Mutter, Betonung des tempus editionis). Als brahmanische Lehre erschien er uns in der Erzählung von Astika (Brief VI, Band I, S. 64). Unter dem Bilde des Gesprächs zwischen Vater und Sohn im Mutterleibe tritt er jetzt von neuem hervor. Adi Parva endlich, Çl. 3035. F. I, 321, leiht ihm folgenden Ausdruck: „Wonne ergreift den Vater, wenn er wie in einem Spiegel sein Ebenbild in diesem Sohne erblickt, der, schon im Mutterleibe geboren, den Himmel ihm sichert."

Viertens. Räthselhaft erscheint uns das Verhalten der beiden streitenden Mächte nach der Beendigung des Kampfs. „Ich ehre Ashtavakra, denn Ehre gebührt ihm," spricht der besiegte Varuna-Sohn. „Nach dem Leben des Barden verlange ich nicht," ruft seinerseits der Sieger. Also Lob und Segen von der einen, Milde und Schonung von der andern Seite. Woher nach dem frühern Hass das schliessliche Wohlwollen? Was bestimmt die Sage, den Wandel der Gesinnung mit so viel Nachdruck hervorzuheben? Ich antworte: der Mythus folgt auch hierin dem Gesetze des Brahmanismus. Nicht dem Untergange geweiht sind die alten tellurischen Gewalten. Wie die Erinyen nach Orest's Freisprechung, die Nagas nach dem grossen Brandopfer in Eumeniden sich verwandeln, so begrüsst Varuna's Sohn, müde des grausen Amtes, das er so lange verwaltet, freudvoll

Brahma's himmlisches Lichtprincip, den Menschen fortan eine Quelle des Heils wie früher des Verderbens. Was des Meeres Tiefe verschlang, wird dem Leben zurückgegeben, umstrahlt von himmlischem Glanze erhebt es sich aus den Fluthen. Der Barde selbst bekennt: nach meinem Besieger werde auch ich meinen Vater schauen. Was heisst das anders als: dem brahmanischen Göttersysteme eingereiht wird Varuna als wohlthätige Macht fortbestehn, der poseidonische Tellurismus in jener geläuterten Gestalt, in welcher der elische Pelops-Mythus ihn zeigt (Brief XLI S. 80), auch ferner Verehrung finden. Soll über dem Gewinn, den eine höhere Culturstufe der Menschheit bringt, der Erwerb der tiefern nicht verloren gehn, so muss Versöhnung der Gegner, nicht Vernichtung des Besiegten Losungswort sein. Lesen Sie Brief VI in Band I, besonders S. 65 ff. Diess der Gedanke des Astika- wie des Ashtavakra-Mythus, diess auch der Sinn der Sage von dem einst über die höhnenden Apsarasas ausgesprochenen, an den Wittwen der gefallenen Helden spät vollstreckten Fluche. (Oben S. 229.) Keine Bildungsstufe soll die Unvollkommenheit der frühern, aus der sie hervorgegangen ist, zum Gegenstande des Gespötts machen. Seinem siegreichen Sohne führt Kahoda diesen Grundsatz mit bezeichnenden Worten zu Gemüthe: „ein kräftiger Sohn entspringt von einem schwachen Vater, ein kluger von einem thörichten, ein weiser von einem unwissenden." Wer könnte den Ideenzusammenhang verkennen.

Fünftens. Das letzte der Elemente, aus welchen der Ashtavakra-Mythus sich zusammensetzt, ist die Verherrlichung der göttlichen, jede weltliche Gewalt überragenden Macht des brahmanischen Priesterthums. Diesem Gedanken dient zunächst die Episode von der Begegnung des Jünglings mit dem Könige auf dem Wege nach Videha, ihm die Darstellung des Kampfes um Zutritt zu dem Opferbezirke, ihm endlich die rückhaltlose begeisterte Unterwerfung des Fürsten unter Willen und Gebot des jugendlichen Geisteshelden. Nie bittend, immer befehlend und drohend tritt Ashtavakra auf. Wehe dem Fürsten, der von Schmeichelreden der Höflinge bethört, seiner Stimme kein Gehör schenkt. Wehe der Mutter, wenn sie des Sohnes Verlangen nicht erfüllt. Wehe dem sieges-

stolzen Barden, der seinen Gegner mit menschlichem Maassstab misst. In Ashtavakra ist die göttliche Machtvollkommenheit des Brahmanen erschienen. Wer gleich dem Könige von Videha vor ihr sich beugt, dem allein folgen Glück und Sieg. Vergleichen Sie die Briefe IV—IX und XXVI des ersten Bands.

Verwerthung des traditionellen Sagenstoffs im Dienste der priesterlichen Herrscheransprüche: so lässt das Verhältniss des letzten Elements zu den früher betrachteten sich bestimmen. In der Wiederbelebung der Erinnerung an seine ruhmreiche Vergangenheit, an alle Kämpfe und Siege, welchen die Nation ihre civilisatorischen Fortschritte verdankt, erblickt der Brahmanismus das Mittel seiner Kräftigung gegen die zersetzenden Elemente, welche die Zeit gebiert. Aus diesem Gedanken ist der Mahabharat, aus ihm auch Manu's Dharma Çastra hervorgegangen; jener vorzugsweise Thesaurus aller historischen und legendaren Ueberlieferungen, dieses vorzugsweise Sammlung der Grundsätze für die Lebensordnung in Staat, Gemeinde, Familie, beide Compilationen spät nach Form und Fassung, ursprünglich nach Inhalt und Stoff, ein Denkmälerpaar, zu dessen Errichtung alle Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung von den rohesten Anfängen an die Bausteine geliefert haben.

„Unter allen Traditionen, welche den Untergang der mütterlichen, den Sieg der väterlichen Familie zum Gegenstande haben, findet sich keine, die über diese tiefgreifende Umgestaltung der menschlichen Socialordnung mehr oder auch nur gleich viel Licht verbreite als die Sage von Suetaketu und Ashtavakra.“ So schrieb ich Ihnen früher (Brief XLVII, S. 129), als die Bedeutung unserer Sage für die Entwicklungsgeschichte des avus-Begriffs Gegenstand der Unterhaltung bildete. Mit denselben Worten beschliesse ich heute meine Analyse, zufrieden, auf den vollkommenen Einklang ihrer Ergebnisse mit der Gesammtheit der von mir seit einem Vierteljahrhundert vertretenen Grundanschauungen hinweisen zu können.

G. Pätz'sche Buchdr. (Otto Hauthal) in Naumburg a/S.

Letzte Schriften desselben Verfassers:

Das Mutterrecht.

Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart. **Krais & Hoffmann.** 1861.

Das Lykische Volk

und seine Bedeutung für die Entwicklung des Alterthums.
Freiburg i/B. **Herder.** 1862.

Die Sage von Tanaquil.

Eine Untersuchung über den Orientalismus in Rom und Italien.
Heidelberg. **J. C. B. Mohr.** 1870.

Beilage: **Die Erzählung von Coriolan.** (Auch besonders zu haben.)

Antiquarische Briefe.

Band I.
I—XXX.
Strassburg. **K. J. Trübner.** 1880.